द.द.द.



हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन

मदनमणि दीक्षित

हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन

हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन

मदनमणि दीक्षित

मञ्जरी

हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन

प्रकाशक : मञ्जरी पब्लिकेशन
पुतलीसडक, काठमाडौं
फोन नं. : ९८५११९४५५२

भाषासम्पादन : दुर्गा पौडेल
आवरण : टाइम्स क्रिएसन, पुतलीसडक, काठमाडौं
संस्करण : पहिलो, २०५९ चैत (इल्या भट्टराई)
दोस्रो, २०७४ भदौ (मञ्जरी पब्लिकेशन)
ISBN : 978-9937-9-1981-4

Hindu Sanskritiko Parisheelan by Madanmani Dixit

गुरुदक्षिणा अर्पण

'उदाउँदा सूर्य रातो भएर उदाउँछ । अस्ताउँदा पनि रातै रहेर अस्ताउँछ । महान् अस्तित्वहरू आफ्ना सम्पत् र विपत् सबैमा एकरूपतायुक्त रहने गर्छन् । यो उपदेशलाई बाबु मदन, आफ्नो जीवनमा कहिल्यै नबिर्सिनू ।"

त्यसरी सधैँ मलाई अर्ती दिनुहुने मेरा जेठा पितृव्य श्री राममणि आचार्य दीक्षितप्रति ममा आफ्नो सुरु बाल्यकालदेखि 'ज्येष्ठाय... श्रेष्ठाय...' प्रेरित श्रद्धामय सम्मान र स्नेह रहिआयो ।

आजको यो श्रद्धा र स्नेहमय 'ज्येष्ठाय स्वाहा, श्रेष्ठाय स्वाहा' को एक अञ्जुली तर्पणरूपी यो गुरुदक्षिणा म अवसानप्राप्त उहाँमा अर्पित गर्छु ।

मदनमणि दीक्षित

१ चैत, २०५९

विषयसूची

'हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन' पढ्दा

हिन्दुस्तानमा ब्रिटिस साम्राज्यको प्रभुत्वपछि गरिएको नयाँ शिक्षापद्धतिको सुरुवातले एकातिर परनिर्भरता, आफूलाई या आफ्नो कुराको गरिमाको ठाउँमा अरूको गुणानुवाद गर्ने परम्परा बस्दै जान लाग्यो भने अर्कोतिर बुद्धिको एकोहोरोपनामा सुधार तथा समालोचना गर्ने परिपाटिको विकासले पनि निकै सशक्त भूमिका निर्वाह गर्न थाल्यो । अन्धपरम्पराबाट सँगालिँदै आएको आत्मसम्मान गर्ने बानीमा केही खुकुलोपना आए तापनि पहिलो चरणमा समालोचनाको क्षेत्र त्यति विस्तृत हुन सकेको थिएन । पछि-पछि बिस्तारै-बिस्तारै भारतीय महादेशका विद्वान्वर्गमा आफ्नोभन्दा पर पनि त्यस्तै अझै प्रखर विद्वत्वर्ग र तिनका अभिव्यक्ति पनि परिशीलनयोग्य रहेनछ भन्ने कुराको बोध हुँदै जान लाग्यो ।

ब्रिटिस सरकारले नयाँ शिक्षा नीति ल्याउनमा आफ्नो दीर्घ सुशासन कायम गर्ने मनस्थिति थियो तापनि यो नयाँ शिक्षानीतिले सोचेको गन्तव्यमा मात्र आफ्नो परिधिलाई सीमाबद्ध गर्न सकेन र शिक्षाको सत्प्रकाश कसैको छेकथुनमा नरहने हुँदा नयाँनयाँ समाजसुधारक, स्वतन्त्र विचार बोकेका दार्शनिक, लेखक, भाष्यकार, वैज्ञानिकहरूको समूह पनि अर्कोतिर तयार हुँदै गए । यसरी नवविश्वज्योतिको आलोकले भारतीय महादेश आलोकित हुँदै गयो । त्यही प्रकाशमा श्री महात्मा गान्धी, श्री जवाहरलाल नेहरू, श्री सर्वपल्ली राधाकृष्णनजस्ता विचारक, राजनेता तथा विद्वान्हरू देखिँदै गए ।

स्वार्थभावले प्रयोगमा ल्याएको शिक्षानीतिकै देन हो, आज भारत विश्वको उन्नतिशील दौडमा भूमण्डलका कुनै पनि विकसित देशको दाँजोमा आफूलाई उभ्याउन पछि नपर्ने स्थितिमा पुगेको छ । त्यस्तैमा त्यही बौद्धिक चेतनाले हाम्रो हिमाली उपमहादेशमा पनि जागरणको शङ्खनाद उद्घोषित हुँदै गएको हो । परिणामस्वरूप हाम्रो देशमा पनि हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलनका लेखकजस्तै विद्वान्वर्गको एक समूह तयार हुँदै गएको हो भन्ने कुरा बिर्सन सकिँदैन ।

आधुनिक नेपालमा श्री मदनमणि दीक्षित एक सशक्त कलमका धनीमा हेरिनुहुन्छ । प्राचीन तथा अर्वाचीन दृष्टिकोणलाई अँगालेर तुलनात्मक रूपले लेखिएका विद्वान् लेखक श्री मदनमणि दीक्षितका धेरै कृतिहरू नेपाली वाङ्मयक्षेत्रमा सँगालिसकिएका छन् । उपन्यासपरक रूपले निकै व्यापक मान्यता पाएको **माधवी** र **भूमिसूक्त** त्यस्तै अनुसन्धानात्मक **चरैवेति** र **त्यो युग**जस्ता धेरै पुस्तकहरू मैले पनि पढ्ने शुभ अवसर प्राप्त गरेको हुँ । अन्य साधारण लेखरचनालाई छाडेर पुस्तकाकारमा पुगेका लेखकका प्राचीन अनुसन्धानात्मक लेखनहरूले गर्दा मदनमणि दीक्षितलाई यो हिमाली उपमहादेशमा मात्र नभएर, शोधकर्ताहरूका निमित्त एक अध्येतव्य व्यक्तिको रूपमा पुऱ्याएको छ भन्ने मेरो आफ्नो धारणा छ । हुन त 'हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन' पुस्तकका लेखकसँग लेखकीय धरातलबाहेकको मेरो आफ्नै पारिवारिक सम्बन्ध पनि छ । यो सम्बन्धले पनि म उहाँलाई आदर गर्दछु । तर, योभन्दा पनि लेखकसँगको मेरो आस्था र सम्मान लेखकीय मर्यादाले गर्दा बढी हुन गएको हो भन्ने मलाई लागेको छ । हाम्रो वंशपरम्परा विद्याक्षेत्रसँग नजिकिँदै आएकाले इतिहास धेरै अगाडिदेखिको भए तापनि प्राचीन र अर्वाचीनलाई यसरी ऊहापोह गर्दै अगाडि बढाउने कार्यमा श्री मदनमणि दीक्षितबाहेकलाई मैले सम्झन सकेको छैनँ ।

हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन निश्चय नै राम्ररी परिशीलन भएको विषय रहेछ । लेखक हिन्दूदर्शन र संस्कृतिको एक सम्यक् परिशीलनकर्ता हुन् भन्ने विषयलाई यो पुस्तकले अझै प्रस्ट पार्नेछ । यस शीर्षकअन्तर्गत ४७ विषय छन् । सबै मननयोग्य र साथै हिन्दूसंस्कृतिसम्बन्धी प्राचीन समयको ज्ञान बढाउन खोज्ने व्यक्तिका निमित्त निकै सहयोगी हुने कुरामा शङ्का रहँदैन पनि ।

यत्रो लामो वसन्तलाई पार गर्दै तीता-मीठा अनुभवका साथै भारतका प्रकाण्ड विद्वान्‌बाट शिक्षा प्राप्त गर्नुभएका लेखकमा बौद्धिक प्रखरताको साथै अनुभवका मनग्य चाङहरू व्यवस्थित रूपमा समालिएका छन् । धेरै विद्वान्‌हरूसँग विद्वत्ता रहन्छ, बितेका समयका अनुभवहरू पनि रहन्छन् तर श्री मदनमणि दीक्षितको जस्तै स्मरणशक्तिको चाँजोपाँजो जोकोहीमा भेटिँदैन । त्यसैले गर्दा पनि उहाँका लेखहरूमा ऐतिहासिकतातिर धेरै झुकेको कुरा अध्ययनशील व्यक्तिहरू निर्क्योल गर्ने गर्दछन् । अध्ययनशील, तर्कशील तथा अनुसन्धानपरक स्वभाव भएका लेखकको आफ्नो दृष्टिकोण हिन्दूसंस्कृतिमा कस्तो छ त भन्ने कुरा यो पुस्तकमा अझै खुलेर देखा परेको छ ।

हिन्दूसंस्कृतिको सुरुवात सरस्वतीसभ्यता, सिन्धुसभ्यता या मोहें-जे-डेरो, हरप्पा आदिभन्दा पहिले या पछि सुरु भयो भन्ने विषय इतिहासविद्, पुरातत्त्वविद् त्यस्तै यो **हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन**का सम्मान्य लेखक जस्तैको हो । यस विषयमा मलाई भन्नु केही छैन । चाहे 'वेद' इ.पू. १००० वर्षअगाडिको होस् या १०,००० वर्षअगाडिको, त्यो मेरो चिन्ताको विषय निश्चय नै बन्न सकेको छैन । मलाई वेदको अनादिकाल निर्धारण गरेर आफ्नो संस्कृतिका निमित्त गौरवको नाक फुलाउने मोह छैन तर हिन्दूदर्शनले देखाएको महान् उद्देश्य, विश्वबन्धुत्वको सन्देश सामाजिक मर्यादाका मार्गनिर्देशन (ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य, सीमाङ्कन धर्कोको यहाँ कुनै

सोच लिइएको छैन) का साथै सँगै हिंडौं, सँगै बाँचौं, सँगै शान्तिपूर्वक रहौं भन्नेखाले उदार भावना र धार्मिक उदारताले गर्दा यो संस्कृतिप्रति ठूलो आस्था रहन गएको छ । यो कुरा निर्विवाद हो । बहुजातीय, बहुसांस्कृतिक, बहुधार्मिकता भएको यो हिमाली उपमहादेशमा हिन्दूदर्शनको साँघुरोपनाले गर्दा यत्रो अन्तरालसम्ममा पनि विविध जातिले आ-आफ्नो संस्कृति अक्षुण्ण राख्न सकेका हुन् भन्ने भावना कसैकसैमा भेटिन्छ । तर, यो कुरामा मेरो दृष्टिकोण बेग्लै छ । हिन्दुत्वको साँघुरिएको भावनाले यसो भएको होइन । यदि यही परिवेशमा (हिन्दू अधिपति भएझैँ) दुई-तीन सय वर्ष चाहे इस्लाम या इसाई कसैले पनि यहाँ शासन गरेको भए, हाम्रो हिमाली भूभागका ठूलो जातिको समूहलाई पनि आ-आफ्नो संस्कृति बचाउन हम्मे पर्ने थियो । स-साना जातिको संस्कृति मात्र होइन, जातिगत समूह नै बिलाउने थियो ।

'जस्तोसुकै सिद्धान्तको अनुसरण गरेर उपासना गर्ने व्यक्ति पनि मेरै उपासक हो । त्यसैले जान्ने व्यक्तिले त्यस्तालाई आफ्नो विश्वासबाट विचलित गराउन हुँदैन' भन्ने गीताको सन्देशले यो उपमहादेशमा विभिन्न जाति तथा संस्कृतिको अस्तित्वमा आँच नआएको हो भन्ने मेरो विश्वास छ । प्रजातन्त्रको बिहानीपछिको सानो अंशलाई हेरौँ- कैयौँ अबोध हाम्रा दाजुभाइलाई प्रलोभनको लालचले धर्म परिवर्तन गराउने दौड सुरु भइसकेको छ । ती अबोधको संरक्षणमा सरकारले आफ्नो कर्तव्य केही सम्झेजस्तो देखिएको छैन । पूर्ण विश्वास तथा श्रद्धाका साथै पूर्ण ज्ञान भएर कसैले आफूलाई धार्मिक आस्थामा परिवर्तित गराउन चाहन्छ भने त्यो कुरा अर्को हो । त्यहाँ कसैको दखलअन्दाजी राम्रो हुँदैन । तर केही झुक्याहटमा पर्दछ भने अभिभावकको भूमिका सरकारले खेल्नैपर्ने हो । त्यो हुन सकेको देखिँदैन ।

हिन्दूसंस्कृतिको विषयमा परिचर्चा गर्दा सम्मान्य लेखकलाई 'करुणा : आर्य जीवनदर्शन' भनेर हृदय खोलेर हिन्दूदर्शनको पानाहरूमध्ये भावाभिव्यक्ति प्रस्तुत गरेको पाइएको छ । 'करुणा र मैत्री' यी दुई शब्दभित्र लुकेर माथि भर्खरै व्यक्त गरिएको विचार कुँदीकुँदी भरिएको छ । अरूको आस्थाप्रति मैत्रीभाव र सबै फलून् फुलून् भन्ने करुणा नै वास्तवमा हिन्दूसंस्कृतिको विश्वमान्य सम्पत्ति पनि हो । आधुनिकतासँग विद्वत्ताको गरिमालाई राम्ररी निभाउनुपर्ने जिम्मेवारीलाई अरू विषयहरूमा बडो सतर्कता तथा कुशलतापूर्वक निर्वाह गर्दै आएको सन्तुलन यहाँ उदाङ्ग भएको कुरा जान्न सकिन्छ । अन्तर्हृदयमा विज्ञ रूपले आस्था बोकेको भावनाले यदाकदा बेलामौकामा यसरी नै चिहाउने गरेको कुरा लेखकका अन्य कृतिमा पनि कताकतै पढ्न पाइने नगरेको भने होइन ।

'वैदिक युगलाई हेर्ने दृष्टि' मा लेखक निकै वस्तुपरक सत्यबाटो उघार्ने नेताको रूपमा प्रस्तुत हुनुभएको देखिन्छ । वास्तवमा पुराणको मुख्य उद्देश्य नै यहाँ व्याख्या भएजस्तै हुनुपर्दछ भनेर मान्न करै लाग्दछ । तर, यस्तो गहिरो दृष्टिकोण राख्ने लेखक 'अपौरुषेय' शब्दको जालोमा किन अलमलिन खोजेका होलान् ! यो लेख पढ्दा मलाई कताकता यो कुतकुतीले पछ्याउन छोडेन ।

छहारीमा सुतेर निर्मल आकाशको स्वच्छतामा मानसिक चिन्तनको छवि उतार्न खोज्ने एक चिन्तनकर्ता वैज्ञानिकले बोटबाट एउटा स्याउ पृथ्वीमा खस्दा 'ए ! पृथ्वीमा गुरुत्वाकर्षण शक्ति पो रहेछ' भन्ने सत्यज्ञान प्राप्त गरेथे । त्यस्तै गरेर चिन्तनशील मनीषिहरूलाई बेलामौकामा ब्रह्माण्डका कुनै न कुनै सत्य आलोक प्राप्त हुँदाको सँगालो 'वेद' हो । त्यहाँ विभिन्न सत्यतथ्यदर्शीका भावना समेटिएको छन् । फेरि समयको सीमापरिधि पनि त्यसभित्र

खुट्टिएको र देखाइएको छैन । त्यसैले गर्दा ती विचारवान् हाम्रा विद्वान्हरूले 'वेद' सृष्टिशताब्दीलाई सीमाबद्ध नगरीकनै लेखक तथा कालगणनाबाट अलग्ग राखी 'अपौरुषेय' नामकरण गराएको होला भनेर अनुमान गर्ने, यस्तो गहन चिन्तन र तुलनात्मक अध्ययन भएको विद्वान्लाई केले व्यवधान गरेको होला भन्ने कुतूहल समाधान हुन अझै सकेको छैन ।

त्यस्तै 'ऋष्यशृङ्ग : महत्त्वपूर्ण तर जेलिएको मिथक' मा सर्वप्रथम मिथकको ठाउँमा नेपाली शब्द पाएको खण्डमा अझै राम्रो हुने थियो कि भन्ने विचारका साथै 'थ्योरी अफ जेनेटिक कल्चर कोइभोलुसन' र काल मार्क्सको विचारको आधारलाई निकै महत्त्व दिएको देखिन्छ । यस्तो चिन्तनशील व्यक्तित्वका धनीबाट केही अझै प्रस्ट हुने खालको खोज भएको भए राम्रो हुने थियो कि भन्ने लाग्यो । एन्थ्रोपोलोजी तथा बायोलोजीको विकास नभएको महाभारतकाल भनिएकोमा मिथकको रूपमा नै मान्यता दिए तापनि कैयौं यस्ता उदाहरणहरू पनि देखिन्छन् । जसको अध्ययन गरेको खण्डमा यो क्षेत्रमा अझै खोजी हुनुपर्ने हो कि भन्ने भावना जागृत हुन्छ । मानिसलाई लिङ्ग परिवर्तन गरेर कहिले पुरुष र कहिले नारी बनाइएको कुरा त्यहाँ पढ्न पाइन्छ, जुन कुरा बल्लबल्ल आज यो विकसित अवस्थामा सम्भव पारिएको छ । बायोलोजीको सामान्य ज्ञान भएका व्यक्तिले कल्पनाको भरमा गरेका कथा मान्न भनेर यताको खोजीमा पूर्णविराम खिँच्नुको सट्टा यहाँ अर्धविराम दिनुपर्छ कि भन्नेसम्मको मेरो भनाइ हो । भोलिका चिन्तनशील व्यक्तिलाई खोजी गर्ने बाटो हामीले ढाक्नुको सट्टा त्यहाँको ढोकालाई खुलै छोडेको खण्डमा के पो हानि होला र ?

यसै गरेर 'हिन्दू राजा, नेपाल र धर्मनिरपेक्षता' पढ्दा विद्वान् लेखकको आफ्नो राष्ट्रप्रतिको श्रद्धा, हिन्दूराष्ट्र घोषित

आदर्श वाक्यप्रतिको वस्तुपरक भावनाको प्रचुरता नेपालीले आफ्नो आदर्शलाई सामान्य तरिकाले आदर गर्न जान्नुपर्दछ, अज्ञानले भरिएको अहम्वादी भावना भएका उरन्ठ्याउलो अभिव्यक्ति दिँदै हिँड्नु हुँदैन भन्ने खाले एक अभिभावकले सम्झाएझैँ निर्देशन दिन पछि नपरेको कुरा पढ्न पाउँदा लेखकीय क्षेत्रमा यसरी ठोस रूपले स्मृतिकारले झैँ यसो गर्नू यसो नगर्नू भन्ने उक्तिसँग दाँज्न मन लाग्यो । ए ! अझैसम्म बाटो बिराउन लागेका व्यक्तिलाई निर्देशन दिने र ठीक ठाउँमा उभ्याउने नेपाली रहेछन् जस्तै लाग्यो ।

हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन' पढ्दा यस्ता धेरै तर्कवितर्क उब्जेका छन् । श्री सम्माननीय लेखकको आसयलाई ध्यानमा राखेर केही भावना मात्र व्यक्त गर्न सकेको हुँ । तैपनि अन्त्यमा 'कृष्णद्वैपायन व्यास : विश्वकै प्रथम एकेडेमी संस्थापक' विषयमा व्याख्या गरिएका सशक्त तर्कयुक्त प्रमाणका आधारले विषय प्रस्तुत भएको पाउँदा हृदय साह्रै प्रफुल्ल भयो । व्यासको वंशपरम्परा, त्यहाँको अध्ययन-अध्यापनव्यवस्था, गुरु-शिष्य परम्परा, सिन्धुसभ्यताको नमुनाको रूप हो भन्न खोज्नुपर्ने स्थिति यो लेखले बाँकी छोडेको जस्तो लाग्दैन । हिन्दूसंस्कृतिको निधि नै व्यासद्वारा संरक्षित/संवर्धित र प्रस्तुत रहेछन् भन्ने कुरालाई पुराण-उपपुराणहरूले अव्यक्त रूपले भन्दै आएकोमा लेखकको सानो तर सारगर्भित लेखले राम्ररी प्रकाश पार्दै सशक्त टेवा पुऱ्याएको छ जस्तो लाग्यो । अरूको इतिहास नबुझी मेरै मात्र राम्रो र म नै यो क्षेत्रको प्रथम व्यक्ति हुँ भन्ने खाले विश्वमा फैलाएको अहम्भावमाथि यो लेखले ठूलो चुनौती अगाडि सारेको छ ।

केशवमणि आ. दीक्षित

२४ असोज २०५९

❑❑❑

मन्तव्य

सभ्यता भनेको मानिसको भौतिक विकास हो । संस्कृतिचाहिँ उसको उन्नत मानसिक अवस्थाको परिचय हो । विश्वका महान् संस्कृतिहरूमध्ये हिन्दूसंस्कृति पनि एउटा गरिमामय संस्कृति हो । अझ हिन्दूसंस्कृतिको आफ्नो थलो भारतवर्षमा जन्मेका ऋषिमुनिहरूले मर्यादा र आदर्शबाट नै पृथ्वीका सबै मानिसले सच्चरित्रको पाठ सिकेको भन्ने मनुस्मृतिको दाबी छ । हिन्दूसंस्कृतिमा ठाउँ र समयअनुसार आफ्ना रीतिरिवाजलाई परिष्कृत गर्ने र नयाँ आयामहरू थप्ने समन्वयात्मक एवं प्रगतिशील गुण भएको हुनाले यसको समुन्नत विकास भएको हो । यद्यपि यस धर्म, संस्कृतिमा हिन्दू उपाधि धेरै पछि जोडिएको देखिन्छ तापनि हिन्दूसंस्कृति एउटा सुसंस्कृत एवं अति प्राचीन संस्कृति हो भन्ने वास्तविकतामा भने दुईमत हुन सक्तैन ।

यस कृतिमा प्राज्ञ श्री मदनमणि दीक्षितज्यूले वेद, उपनिषद् र पुराणमा उल्लिखित कथाहरूको मनोवैज्ञानिक विश्लेषण गर्नुभएको छ । कथाका पात्रहरूका चरित्रबाट हिन्दूसंस्कृतिमा अन्तरनिहित आदर्श एवं वास्तविकतालाई इङ्गित गरेर सांस्कृतिक आधारमा समाजलाई मर्यादित एवं आदर्शवान् बनाउने सत्प्रयास गर्नुभएको छ । यसमा शास्त्रीय भूमिकाका आधारमा नेपाली संस्कृतिका विविध पक्षहरूको विवेचना हुन सकेको भए अझ राम्रो हुने थियो किनभने धर्मको क्षेत्र विशाल हुन्छ र त्यस आधारमा मानिसले आ-आफ्ना संस्कृति सिर्जेका हुन्छन् । यस सन्दर्भमा नेपाली संस्कृतिको आफ्नै निजस्व र वर्चस्व कायम रहेको छ ।

नेपालका राजगुरु एवं पुरोहित घरानाका ब्राह्मणहरू वज्राचार्यद्वारा बौद्धतन्त्रअनुसार पूजा गरिने साँखु वज्रयोगिनीलाई ताराको रूपमा आफ्ना कुलदेवी मान्दछन् भने शाह राजाहरूले मगर पुजारी भएको स्याङ्जाको लसर्घास्थित आलमदेवीलाई आफ्नो कुलदेवी मान्दछन् ।

यसैगरी, काठमाडौँ उपत्यका वरिपरिका गोपालेश्वर आदि आठवटा मुख्य शिवलिङ्गलाई नेपालका बौद्धहरू अष्टवैतरागको रूपमा मान्दछन् भने स्वयम् भगवान् बुद्धको जन्मथलो लुम्बिनीको मायादेवी मन्दिरमा मधेसी ब्राह्मण पुजारी छन् । अतः नेपालमा जस्तो सांस्कृतिक सद्भाव, समन्वय र सहिष्णुता विश्वमा अन्त कतै पनि पाइँदैन । त्यस कारण विश्व सांस्कृतिक फाँट्मा नेपाली संस्कृतिको आफ्नै गरिमामय स्थान रहेको छ ।

अर्को महत्त्वपूर्ण कुरा मदनमणि दीक्षितज्यूको यस कृतिको आवरण पृष्ठमा माछापुच्छ्रे हिमालको पृष्ठभूमिमा फेवातालमाथि नाचिरहेको नटराज शिवको आकृति अङ्कित गरिएको छ र यो समन्वय अति मार्मिक एवं हृदयस्पर्शी छ किनभने जलतत्त्वबाट नै प्राणीको सृष्टि हुन्छ र प्रलयकालमा शिवमा गएर त्यसको अस्तित्व विलीन हुन्छ । यसैगरी, नेपाल भूमि शिव-पार्वतीको देश हो । शैव एवं शाक्त मतको प्राचीनता पछ्याउँदै जाँदा हामी सिन्धुघाटीको उत्खननमा प्राप्त माटाका शिवलिङ्ग र योनिका चिह्नहरूमा पुग्दछौँ । सिन्धुघाटीको सभ्यता अहिले केवल पुरातत्त्वको विषय मात्र बनेको छ तर नेपालमा भने लिङ्ग एवं योनिको प्रतीकात्मक पूजा अहिले पनि विद्यमान छ । पशुपतिनाथ र गुह्येश्वरीको पूजा पद्धतिबाट यो कुरा राम्ररी सिद्ध हुन्छ । यसरी नेपालले अहिलेसम्म आदिम मानव सभ्यता र संस्कृतिलाई जोगाएर राखेको छ ।

अर्को मार्मिक कुरा माछापुच्छ्रे हिमालको पृष्ठभूमि हो । गण्डकी माहात्म्यमा माछापुच्छ्रे हिमालका दुइटा शिखरलाई

नरनारायणको संज्ञा दिएको छ । यस सन्दर्भमा नर भनेको जनता र नारायण भनेको राजा हुन् । धर्म, राष्ट्र, राजा, राजनीति र जनता यी पाँचवटा अविभाज्य एवं अन्योन्याश्रित तत्त्व हुन् । यसको लक्ष्य राष्ट्रलाई सुस्थिर र जनतालाई सुखी बनाउनु हो । यसरी माछापुच्छ्रेका दुइटा शिखरलाई गण्डकी माहात्म्यका रचयिता काशीरामले नरनारायणको रूपमा देखे भने प्राज्ञ मदनमणि दीक्षितज्यूले त्यसको मर्मलाई उजागर गरिदिनुभएको छ, जुन कुरा अत्यन्तै समयसापेक्ष छ ।

अन्ततोगत्वा समस्त महानुभावहरूमा मदनमणि दीक्षितज्यूको यस कृतिको अध्ययन गरी हिन्दूसंस्कृतिको मर्म बुझेर आफू आदर्शवान् बनी समाजलाई मर्यादित बनाउन सकोस् भन्ने हार्दिक मङ्गलकामना अभिव्यक्त गर्दछु ।

प्रा. जगमान गुरुङ
त्रिवि, काठमाडौँ
१० पुस २०५९

❑❑❑

पुनर्परिशीलन

अलिकति कुरा आफ्नै बारेमा स्पष्ट नपारी **हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन** पुस्तकको चर्चा गर्नु पाठकलाई अन्योलमा पार्नु हुन जाला भन्ने त्रास एकातिर छ भने अर्कोतिर आत्मश्लाघीको आरोप लाग्ला भन्ने त्रास छ । एकातिर माड्साव मदनमणि दीक्षित हुनुहुन्छ भने अर्कातिर उहाँका पाठकहरू हुनुहुन्छ । म मेरा संस्कारले भित्र पस्न सिकाएको तर वर्तमान जगत्ले बाहिर निस्कने कला सिक्न नदिएको एउटा चक्रव्यूहभित्र लडाइँ गरिरहेको अभिमन्यु भएको छु । संस्कार र परम्पराले जे दियो त्यसमा मेरो सम्पूर्ण आधिकारिकता छ तर वर्तमानको संस्कृति विमुख पार्ने दिगो र परावलम्बी शिक्षाको सिकार भएर अहिले ऐँठनमा परेको छु ।

म गुरु वशिष्ठ ऋषिको नामबाट सञ्चालित कुल र वंश परम्पराको शुक्ल यजुर्वेदाध्यायी उपज हुँ । गीता सप्तशती र दुर्गा सप्तशतीबाटै मैले अक्षरारम्भ गरेको हुँ । मेरो वंश र शिक्षारम्भप्रति मलाई गौरव छ । पण्डित र पुरोहितहरूले वेद, गीता र चण्डीको जे-जस्तो महिमा बताऊन् तिनीहरूसँग मेरो सधैं मतभेद रहिआएको छ । तिनीहरू कर्मकाण्डलाई धर्म भन्दछन्, तिनीहरू पाप र धर्मको घीनलाग्दो र एकदम तल ओर्लेर परिभाषा गर्छन्, तिनीहरू स्वर्ग र नरक बारेमा अन्धविश्वासी छन् । तिनीहरू आधुनिक खोज र अनुसन्धानलाई दुत्कार्छन्, तिनीहरू मानिसको कमजोर मानसिकतामाथि सधैं सत्ता जमाउन चाहन्छन् । तर मलाई कसैमाथि शासन गर्नु छैन, न मलाई कसैको पण्डित या पुरोहित भएर मेरा पवित्र र उच्च संस्कारले दिएको जीवनदायी अग्रगत्यात्मक प्रगतिको

गलत अर्थ लगाउनु नै छ । मैले तुलनात्मक हिसाबले शोध-खोज र अध्ययनका आधारमा मेरो धारणा बनाउनु छ, मेरो दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्नु छ ।

शोध, खोज, अनुसन्धान र प्राप्तव्य कहिल्यै पनि नटुङ्गिने एउटा अटुट शृङ्खला हो । यो सृष्टिचक्रमा चलिरहने निरन्तरताको एउटा बिन्दु पनि हो जहाँ पुगेर हामीले आफ्नो अध्यात्म (आदि आत्मा, पुर्खा) को परिचय पाउँछौँ । एउटा वाद-विवादको टुङ्गो लाग्छ, एउटा तत्त्वको बोध हुन्छ । त्यसले सर्वस्वीकृत मान्यता पाउँछ । चरैवेति... चरैवेति... को उर्ध्वगामी गत्यात्मक अनुभूति दिलाउने ऋचाहरूको अर्थ र उद्देश्य पनि यही हो जसले हामीलाई त्यहाँ पुग्ने हौसला थपिरहन्छ ।

जीवन एउटा सङ्ग्राम हो । तर त्यो सङ्ग्राम सम्पत्तिको निमित्त गरिने सङ्ग्राम होइन असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय र मृत्योर्मा अमृतं गमय वाला सङग्राम हो । सत्यं वद, धर्म चर वाला सङ्ग्राम हो । *अणोरणियान् महतो महियान्* वाला ज्ञान सम्प्राप्त गर्ने सङ्ग्राम हो । जस्तै प्राणान्त सङ्कटमा पनि दृढनिश्चयी भएर, युगको आह्वान बुझेर, उन्नति र प्रगतिका निमित्त भावी सन्ततिलाई प्रेरणा दिन लडिने कुरुक्षेत्रको सङ्ग्राम हो । *सत्यमेव जयते*को सैद्धान्तिक पक्षमा गरिने सङ्ग्राम हो । *सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते* र *न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । तत्स्वयम् योग संसिद्ध कालेनात्मनि विन्दति* जस्ता अनेकौँ ज्ञानका लागि बाँच्नुपर्ने जीवनको सङ्ग्राम हो । त्यस कारण म स्वयम् अभिमन्यु, चक्रव्यूहभित्र पस्नुअघि नै खुट्टा कमाउँदिनँ । मलाई यो सङ्ग्राममा आफ्नो वीरता साबित गरेर मृत्युवरण गर्न पाउँदा गौरव लाग्नेछ । मेरो मृत्युले भावी सन्ततिलाई ज्ञानका लागि ढोका खोलिदिन्छ भने, मेरो मृत्युले बाँच्ने साहस दिलाउँछ भने, शोकलाई शक्तिमा परिणत गर्ने प्रेरणा दिन्छ भने र

पलायन हुनबाट रोक्छ भने मेरा लागि त्यो मृत्यु वरणीय हुनेछ । *हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं, जित्वा वा भोक्षसे महीम्* को अर्थ पनि म यसरी नै लगाउँछु ।

गीता पौराणिक कालखण्डको अन्तिम ग्रन्थ मानिन्छ । अझ महाभारतकाल भनेर अलग्गै कालखण्डको विभाजन पनि गरिएको छ । बढीमा पाँच हजार र घटीमा तीन हजार वर्षपूर्वको यो कालखण्डलाई महाभारतकाल भनिएका धेरै युक्तिसङ्गतता पाइन्छ । वेद प्रतिपादन हुँदाको काल, समाज स्थिति आदिबारेमा अन्योल सिर्जना हुन सक्छ, त्यो एकदम लामो कालखण्डको उपज हो । तर, अन्योल केमा पर्नु हुन्न भने संसारको अन्य कुनै कुनामा जति बेला ज्ञान, विज्ञान, मरण शोध, अनुसन्धान, साधना, बोध आदिका बारेमा कुनै काम भएको सबुत फेला पर्दैन त्यति बेला नै यो भारतीय भूखण्ड (एसियाको पूर्वी भाग) मा यी विषयहरूमाथि प्रशस्त काम भएको इतिहास छ र अझ अत्याधुनिक नगरसभ्यता र उच्च जीवनशैलीको समाज स्थापित भइसकेको प्रमाण छ । यस मानेमा हामी पूर्वीय सभ्यताका बारेमा गौरव गर्ने अधिकार राख्छौँ । हिन्दूसंस्कृतिको सम्यक् परिशीलन गर्दा पाइने कुरा यिनै हुन् ।

वैदिक काल, औपनिषदिक काल, पौराणिक काल र महाभारत काल वा गीता काल- यी कालखण्डका अलग-अलग उपलब्धिहरूलाई केलाएर हेर्नु र फेला पार्नु प्रायः असम्भव छ तर यो पुस्तकले यसलाई सम्भव बनाउने साहस गरेको छ । कल्पकल्पमा कुराहरू हुन सक्छन् (अवश्य हुन्) । विभिन्न कल्पमा विभिन्न व्यास, विभिन्न अवतार, विभिन्न प्रकारको समाज, न्याय र राजनीतिक व्यवस्था थिएन होला भन्नु मुर्ख्याइँ हुनजान्छ । त्यसैले जब पहिलो प्रमाण भनेर हामी वेदको परिमार्जित संस्कारको रूपमा गीतालाई लिन्छौँ । त्यसका केही कुराहरू गहिरिएर हेर्नु- पुष्टि

गरेका यावत मानवीय मूल्य, मान्यता र विकासक्रमका पूर्वाधारहरू पाइन्छन् र तत्कालीन सामाजिकताको सम्पूर्ण यथार्थ चित्र पाइन्छ जुन हाम्रो चासोको विषय भइरहेको छ । एकातिर नगरसभ्यता राज्यसत्ता र अर्कोतिर ज्ञानसत्ता जो जङ्गलमा रहेर नगरसम्यतालाई निर्देशन गरिरहेको थियो र नगरसभ्यताको अन्त्य-

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम्
कल्पक्षये पुस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम्
प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमावशं प्रकृतेर्वशात् ॥ (गीता ९.७/८)

(कल्पादिमा सृष्टि र कल्पान्तमा प्रकृतिमालय हुन र बारम्बार प्रकृतिवश्यताको सिकार हुनु प्राणीको स्वभाव नै हो ।) भन्ने नियमअनुसार हुने गर्दथ्यो ।

वेदको प्रतिपादनमा यो सिद्धान्त यस्तै प्रकारले लागू भएको छ । वेद (ज्ञान वा बोध) को विषय लामो कालखण्डसम्म अव्यक्त, वाणीहीन अवस्थामा पनि अनुभूतिको विषय बनेर तत्कालीन समाजको एउटा वर्गमा रहिरहेको थियो भन्ने सहज अनुमान गर्न सकिन्छ । वेदलाई अपौरुषेय भन्नेहरूको एउटा भिनो आधार पनि यही हो । यो वेद सम्बोधी (जसलाई पुराणकालमा आइपुग्दा शौनकादि अठार हजार ऋषिहरू भनेको पाइन्छ) वर्गले आफ्नै क्रूर हिंसा र मत्स्यायवादी त्यो अझ ठूलो तर विवश समूहको बारे कुनै चिन्ता गरेन । त्यो समयमा आमाको कृपा (ममता) पाउन्जेल कुनै बालक बाँच्ने, किंवा मातृसत्ता बिस्तारै विकसित हुँदै गयो । एक प्रकारको त्यो असक्त र विवशहरूको समूह थियो र यता ऋषिमुनि सामूहिक जीवनको कुनै सम्भावना थिएन । नितान्त एक्लो, चिन्तन र मननशील, स्वेच्छाले अपनाएको जीवनपद्धति व्यतीत गर्ने ऋषिमुनिहरूको संख्या बिस्तारै बढ्दै

गयो । लगभग अर्को वर्गमा राज्यसत्ताजस्तो जवर्जस्त एकत्रित भई बाँच्नुपर्ने बाध्यताको जीवन सुरु भइसकेको अवस्थासम्ममा यो ऋषिमुनिका वर्गले आफूभन्दा अघिकाहरूले अनुभव गरेका ऋत र सत्य अनि तत्कालसम्म घटित जीवनवादी तथ्यपरक आफूले अनुभव गरेका सत्य कुरालाई दोहोर्‍याई तेहर्‍याईकन गाउने र साधना गर्न थालिसकेका थिए । जुन गान वा गीतको आफ्नै प्रकारको लय, स्वर र इसारासमेत थियो । प्रकृतिकै कृपा पाएर, प्रकृतिमै समाकारित भएर बाँच्नुपरेको यो मन्त्रद्रष्टाहरूको अनुभव प्रकृतिकेन्द्रित हुनु स्वाभाविक देखिन्छ । काविलाको भाषाभन्दा फरक देखिनु स्वाभाविक देखिन्छ । काविलामा अर्कै भाषा र इसारा हुनसक्छ । यदाकदा त्यस्ता काविलासँगको जम्काभेटमा यो समूह वेदका यस्तै नमिल्ने अर्को उच्च स्वरमा चेतावनीपूर्ण भाषा (वेदका ऋचाहरू) बोलेर फेरि गायब हुने गर्थे, यो न्याय र जीवनवादी वर्गले पुस्तौँपुस्तासम्म वेदका (बोधका) संक्षिप्त वाणीहरू एकपछि अर्कामा श्रुतिपरम्पराका आधारमा सार्दै लगेको हुनुपर्छ र यहाँ पुस्तौँ पुस्ता भन्नाले आफ्ना औरस उत्तराधिकारी नभएर काविलाबाट पलायन भई आएका नयाँ व्यक्ति र लामो कालखण्डपछि ऋषिकुलको नामले जानिने समूह भन्ने बुझ्नुपर्छ । र यसरी ज्ञान, बोध, जीवन, सत्य, तथ्य, अनुभव, अनुभूतिको पक्षमा एउटा वर्ग र भोगवादी सत्तावादी, मत्स्यन्यायवादी अर्को वर्ग अलग-अलग राज्य किंवा भौगोलिक क्षेत्रमा विकसित हुँदै लामो कालखण्डसम्म रहेको कुरा स्वीकार्य हुन आउँछ । ज्ञान, जीवन, प्रकृति, परमशक्ति वा परमात्मा (आफ्नै पुर्खा) सम्बन्धी चिन्ता गर्ने समूह जङ्गलमा नै रहन्थ्यो । त्यसले वेद (ज्ञान) अनुभव गर्‍यो, त्यो ज्ञानलाई निरन्तर चिन्तनमा लियो । पूर्वजहरूकालाई संक्षिप्तता दिँदै लग्यो । त्यो ज्ञानलाई कालान्तरमा आवाज पनि दियो । छन्दमा र इसारामा गाउन सजिलो बनायो । यता सत्तावादीहरूको समूहमा असहाय,

बालवृद्ध, रोगी र असक्तहरूको संख्या थपिँदै गयो र शासकहरू झनझन् निष्ठुर हुँदै गए । ज्ञानवादीहरूको जङ्गली जीवनमा यो संख्यात्मक वृद्धि र निष्ठुरताको कुनै गुन्जायस थिएन । त्यहाँ बलपूर्वक केही हुँदैनथ्यो । सबै स्वेच्छाले हुन्थ्यो । पुराणकालसम्म आइपुग्दा यो जङ्गली ऋषिमुनिहरूको समूहले राज्यवादीहरूलाई (राजाहरूलाई) आफ्ना ज्ञानकुशलताले प्रभावित पारेको मात्र होइन सम्पूर्ण रूपले परोक्षमा रही शासन नै गरेको थियो । यो कुरा वेददेखि गीतासम्मको अध्ययनले बताउँछ ।

पुराणहरूले वरालेको र परामानवीय बनाएको कुरालाई गीताले समेटेर व्यावहारिकतामा ढालिदिएको छ । गीताले भनेको कृष्ण र अर्जुन एउटै व्यक्तिको सबल र दुर्वल मानसिकता पनि हो । अन्धा राजा धृतराष्ट्र र सञ्जय भनेको अज्ञानान्धता र दिव्यज्ञान पनि हो । गीतामा अर्जुनले युद्ध जितेको छैन, युद्ध गर्ने तत्परता मात्र देखाएको छ । सञ्जयले 'यतोधर्म स्ततोजय' भनेका छन् । त्यत्तिकैमा गीता टुङ्गिन्छ । ज्ञानले कर्मको फललाई सधैं तपसिलमा राखेर हेर्छ । गीताले विजय र पराजयको परिणामको चर्चा गर्दैन तर विजय र पराजंय स्वयम् गीताको आदि-अन्त्यको एउटा कल्प-कल्पान्तकारी सन्देश र कथा भएर आउँछन् । वेदको पनि यस्तै रहस्य छ । माड्सावले यस्तै कुरा खोजी गर्नुभएको छ र अर्थ र तत्कालीन सामाजिक परिवेशसहित प्रस्ट्याउनुभएको छ ।

वैदिक समाजको काल निर्धारण र सामाजिकताबारे तथ्य पत्ता लगाउन बिलकुलै असम्भव छ त नभनौं तर सम्भावनाका ढोकाहरू त्यति सजिलै खुल्दैनन् भन्ने कुरामा शङ्का छैन । अल्बर्ट आइन्सटाइनले स्थापित गरेको $E=MC^2$ भन्ने तथ्यले सामाजिकता र शासनपद्धतिका बारेमा कसलाई कस्तो जानकारी दिन सक्ला र ? हो विज्ञान र प्रविधिको अध्ययन र बोधलाई प्रस्ट्याउन सक्ला तर त्यही फर्मुलाका आधारमा हामी सामाजिक,

राजनीतिक, आर्थिक कुनै पक्षको पनि स्पष्ट बोध गर्न सक्दैनौँ । वेदका ऋचाहरू त्यस्तै बोध बिन्दुहरू हुन् । साङ्केतिक र संक्षेपीकृत रूपमा सङ्कलित र अनुमोदित । तर, यस्तै अबोध्य र सर्वसाधारणले असाध्य ठानेका मुस्किल पर्ने भन्ने बुझेका, असाधारण र असम्भव काम-कुरालाई साधारण ढङ्गले सम्भव बनाउनु कठिनतम परिश्रम गर्ने विद्वान्हरूले आफ्नो कर्तव्य ठानेका हुन्छन् ।

मदनमणि दीक्षित यस्तै काम गर्ने एक साधक हुनुहुन्छ । **हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन**भित्र सँगालिएका निबन्धहरूले एउटा युगको दिग्दर्शन गराएका छन् जुन युगमा हामी आर्य-अनार्य, देव-राक्षस, ज्ञानी-मूर्ख, गृहस्थी-योगी आदि नामका वर्गहरूमा विभाजित थियौँ तर ती वर्गमा एउटा सधैँ ज्ञानको र अर्काले सधैँ सत्ताको पक्षमा जीवन बाँचेको हुन्थ्यो । ज्ञान पक्षको सधैँ विजय र अज्ञान पक्षको सधैँ हारको कथा सुन्दछौँ । मातृसत्तात्मक समाजका बारेमा विकासवादी सिद्धान्तका आधारमा कुरा केलाउँदा फेला परेको तथ्य के हो भने स्त्रीले पुरुषसँगको यौनसम्पर्क गर्दाको कारणबाट नै सन्तानोत्पादन हुँदोरहेछ भन्ने ठम्याई तब उसले आफ्नो आमा हुने अधिकारलाई आफ्नै खटनमा लिई । पुरुषभन्दा पहिला स्त्रीले बोध गरेको हुनाले उसलाई पुरुषमाथि खटन चलाउन सक्ने बनायो । पुरुषले पछि पर्नु पऱ्यो । स्त्रीले सन्तान जन्माउने कुरासँगै अरू कुराहरू पनि खटनमा लिई अनि मातृसत्ता सुरु भयो । राज्यसत्ता नै मातृसत्तात्मक भइसक्ता समाजमा कारुणिकताको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको पाइन्छ ।

यता, ज्ञानसत्ता भने एकाकी जीवनको पक्षधरहरूका हातमा (ऋषिमुनिहरूका हातमा) आइसकेको थियो र उनीहरूले महामातृकाहरूसँग कारुणिकताका आधारमा सम्झौता गर्ने नीति निर्माण गरे जसका आधारमा जङ्गलवासीहरू र ग्राम वा काविला वा समूहवादीहरू पनि आफ्नै ढङ्गले जीवन बिताउन पाउने

भए । परस्पर मारामार र खेदाखेद गर्ने स्थिति भने त्यहीँदेखि अन्त्य भयो । अन्नको खोज भइनसक्ताकै कुरा र हतियार तथा वस्त्रको आविष्कार नहुँदाकै कुरा भएको हुनाले यो अवस्थामा मानवीय जीवन कष्टकर त छँदै थियो तर पनि कारुणिकताले वा मानवीयताले पृष्ठपोषण पाउन थालेको थियो भन्नुचाहिँ अत्यन्त युक्तिसङ्गत देखिन्छ । लामो कालखण्डको इतिहास यसभित्र अध्ययनीय छ । जब पशुपालन, अन्न वस्त्रादिको सेवन तथा घरगृहस्थीका युगसम्मका कुराहरू आउँछन् अनि राज्यसत्ताका कुराहरूमा अर्कै ढङ्गले सुधार हुँदै जान्छ । त्योभन्दा पारि अतीतको अनन्त गह्वरमा भएको मानवका बारेमा वेदले बोलेको छ जुन हाम्रा लागि बुझ्न कठिन छ तर माड्सावका शोध-खोज र अनुसन्धानले यसलाई सरल तुल्याइदिएको छ । सुधारिएको राज्यसत्तामा पनि नरबलिको चलन थियो वा नरमेधको परम्परा विस्तारित हुँदै जाँदा ठूलाठूला राज्यहरू स्थापित गर्ने र विजयीले पराजित भएकाहरूलाई समाप्त गर्ने चलन थियो । शत्रुलाई समाप्त गर्ने विशिष्ट सफलता हात लागेको त्यो समय भनेको वैदिककालदेखि नै गणना गर्न सकिने र पछि पुराणकालसम्म आउँदा दासदासीको रूपमा पराजितलाई स्वीकार गर्ने र पशुधनचाहिँ अश्वमेध, गोमेध आदि नामका यज्ञहरू गरी समाप्त गर्ने परम्परा कायमै रहेको बुझिन्छ ।

गीताको वा महाभारतको कालमा आउँदा ज्ञानयज्ञ, द्रव्ययज्ञ, तपयज्ञ आदिको कुरा आइसकेका पाइन्छन् । 'अन्नाद भवन्ति भूतानि' (अन्नकै कारणले प्राणी हुन्छन्) भन्ने अन्नमय जीवनको अनुभव भइसकेको र अन्नबिना मानव जीवन र मानव जीवनबिना अरू प्राणीको समेत अस्तित्वरक्षामा सङ्कट पैदा हुने सङ्केतसमेत गीताले गरिसकेको छ । **हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन**मा सङ्कलित लेखहरूले यी कुराहरूलाई बुझ्न सजिलो पारिदिएको छ । आज

'माड्साव' जस्तो ज्ञानयज्ञको कर्ताले गरेको कार्यमा हामी सबैले पाती चढाउन सामेल हुनुपर्छ भन्ने मेरो आसय छ ।

आध्यात्मिकताबारेमा माड्सावको स्पष्ट धारणा छ- मानवीयताको निमित्त गरिने मानव हक, अधिकारको संरक्षणका निमित्त कसैका जागरूक गराउनु, राष्ट्र र स्वजन हितमा समर्पित हुने भावना जागृत गराउनु, पारदर्शी व्यवहार र आचरणमा बाँध्न प्रेरणा दिनु आदि सबै कार्य आध्यात्मिक जीवनका पक्षमा गरिने कार्यहरू हुन् । तर, कर्मकाण्डको पुस्तक हातमा लिएर यजमानलाई पाप र धर्म, स्वर्ग र नरकका कपोलकल्पित कुराहरूले काँतर बनाउनु आध्यात्मिक पक्ष पटक्कै होइन । कर्मकाण्डी ब्राह्मणहरूको व्यवहार र आचरण अचेल धेरै निन्दनीय भएको देखिन्छ र उनीहरूले यसको राम्रो पक्षलाई समेत गलत अर्थमा प्रयोग गरेर समाप्त पारिसकेका छन् । यस पुस्तकले दिने सबभन्दा ठूलो महत्त्वको कुरा हो- आदि सभ्यताको सुरुवात भएको इतिहास यही भूखण्डमा प्राप्त हुनु र यहींबाट प्रामाणिकता पाउनु । *सभ्यता बास बसेथ्यो आएर यही साँझमा* भनेर माधवप्रसाद घिमिरे भन्नुहुन्छ । *शिवले यहीँ ल्याएथे सृष्टिको पैलो बिहान* पनि भन्नुहुन्छ । उहाँले भावुकतावश यसो भन्नुभएको अवश्य होइन । हिमालका कन्दरामा ज्ञान र ध्यानका दिव्य चमत्कारहरू भए र धेरै समयसम्म विश्वमानवलाई मानवीयताका आधारमा नेतृत्व प्रदान गरिरह्यो । माड्सावले यी कुराहरूलाई प्रमाणका आधारमा पत्ता लगाएको भन्नुभएको छ । मृत्युलाई पराजित गर्न सक्ने गरी हत्या- हिंसा र दलन-मलनको स्वेच्छाचारी-निरङ्कुश भोगवादी प्रवृत्तिबाट बिलकुल पृथक् रहेर जीवनलाई ज्ञान यज्ञमय बनाउने सन्देश पृथ्वीको यही भूखण्डबाट संसारभर प्रसारित भएको हो । सभ्यताका आजसम्म प्राप्त प्रमाणहरूले हाम्रा ऋषिमहर्षिहरूको दिव्यज्ञान चक्षुलाई अझ प्रस्ट पारिदिएका छन् । **हिन्दूसंस्कृतिको**

परिशीलन यसका आधारमा हुनुपर्छ भन्ने माङ्सावको आह्वान सर्वथा परिपाल्य छ । सत्य, त्रेता, द्वापर र कलि भनेर समयलाई खण्ड-खण्डमा अध्ययन गरिएको पक्षलाई पनि केही ध्यान दिनुपर्ने स्थिति छ । सुरुमा एकाकी ध्यान, आफूभित्रै आश्रित रही सृष्टिको विषयमा चिन्तन, आफ्नो विषयमा चिन्तन र यस चिन्ताबाट केही किनारा फेला परेपछि सामूहिक जीवनमा प्रयास, शत्रुहरूसँग सामना गर्ने र युद्धमा आहुत हुँदै गरेर भए पनि बल प्रयोगको उपायको खोजी र त्यसमा केही सफलता अनि विकसित हुँदै आएको आपसी सद्भावपूर्ण जीवन परिचर्यात्मक जीवन आफ्नो समूहको बाल, वृद्ध, रोगी, असहाय र असक्तहरूलाई संरक्षण र सहायता प्रदान गर्ने सौहार्दयुक्त जीवन अनि यसपछि विकसित भएको हामीले विगत पाँच हजार वर्षदेखि भोग्दै आएको सुकृतिहरूको सराहना गर्नुपर्ने जीवनको क्रमिक रूपमा विकसित हुँदै आएको अनुभवलाई बिर्सने स्थिति छैन । *कृते यत् ध्यायतो विष्णु, त्रेतायं यजतोमखै / द्वापरे परिचर्यायं कलौ केशव कीर्तनात्* भनेर यिनै कुराहरूलाई सङ्केत गरेको छ । यसको अर्थ नै यही हो । यही सृष्टिक्रम र मानव विकासक्रमको प्रामाणिकता जुटाउने क्रममा यस सङ्कलनका लेखहरू तयार भएका छन् । हामीले आफूलाई आफैँ पहिल्याउनुपर्ने स्थिति छ, परमुखापेक्षी हुनु आफ्नो अपमान आफैँ गर्नुजत्तिकै हुन जान्छ । अन्त्यमा संक्षेपमा यसो भनौँ-

- अध्यात्म भनेको पाप-धर्म ईश्वरवाद र अनिश्वरवाद, स्वर्ग-नरक आदिको ढोँग भन्दा विशुद्ध मानवीय गुणको उद्बोधक तत्त्व हो ।

- वेद अपौरुषेय बोध बिन्दुलाई पौरुषेयताले पकडमा लिएको विगतका कालखण्डको अनन्ततालाई मापन गर्दै लाँदा पुग्ने अनुभवले सिद्ध भएका कुराको प्रमाण हो । बौद्धिक अभ्यास गरी जीवन बाँच्न चाहने अलग समूहले तयार पारेको 'प्रज्ञा

नेत्रो लोक, प्रज्ञा प्रतिष्ठा' को सिद्धान्तमा खडा शास्त्र हो ।

- वेदवादी किंवा बुद्धिवादी गरी दुई वर्गमा मानव विभाजित थियो न कि आर्थिक रूपले अस्ति र नास्तिका हिसाबमा आस्तिक र नास्तिक भनेको ज्ञानवान् र अज्ञानी भनेको हो ।
- आधुनिक विकास र सभ्यताका सम्पूर्ण आधारहरू हिन्दूसभ्यताबाट निःसृत भई आएका हुन् ।
- आर्यजीवन मर्यादा परम्पराले नै सभ्य मानव समाजको परिकल्पना सार्थक पार्न सक्छ ।
- वेद, पुराण आदिमा प्रयुक्त कथा, चरित्र र कार्यशैलीलाई प्रतीकको रूपमा स्थापित गर्नु उपयुक्त हुन्छ ।
- ज्ञान-विज्ञान र कारुणिकताको त्रिवेणी नै वेद-उपनिषद् र पुराणहरू हुन् ।
- गीतावादी संवोध र जीवन गति नै हाम्रो परम गति (उन्नत जीवन गति) सिद्ध भएको छ । गीतावादी बोधको प्रचार पुरोहित्याइँ गर्नेहरूबाट सम्भव छैन ।
- संसारको सबभन्दा पुरानो जीवनदर्शन प्राप्त गर्न सकिने एउटै विद्या वेद हो ।
- एउटा विराट् समृद्धि, सामाजिक सुधार, सुख, सुव्यवस्था र जीवनवादी संस्कारको विभिन्न प्रलयका कारणले भएको दुःखद अन्त्यको अनुभवका आधारमा रचित हाम्रा यावत वैदिक औपनिषदिक र पौराणिक ग्रन्थहरूको पृष्ठभूमिहरूले गौरव लिएर भन्नुपर्ने कुराहरू यिनै हुन् जुन मदनमणि माड्सावले यस **हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन** कृतिमा भन्नुभएको छ ।
- दया, दान दमन (इन्द्रिय दमन) र सत्यं, शिवं, सुन्दरम्को मुहान हिमशृङ्खलाको पृष्ठभुमिमा *नयस्यादेवा ऋषयःपदं विदु,*

जन्तु:पुनकोऽह्नति गन्तु मीरितुम् । यथा नटस्याकृर्तिभिर्विचेष्टितो दुरत्ययानुक्रमण स मावतु । (नटजस्तो अनेकौँ भेष धारणा गर्ने जसको लीला रहस्य बुझ्न एकदम कठिन छ । उसको वास्तविक स्वरूप देवता र ऋषिहरू त जान्दैनन् भने अरूका निमित्त त्यो कसरी सुबोध्य र वर्णनीय हुन्छ ?) नटनटेश्वर महादेवको सुन्दर आकृति दिएर सजाएको आवरणपृष्ठले हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन मात्र होइन प्रतिनिधित्व नै गरिरहेको भैँ लाग्ने यो कृति वैदिक, औपनिषदिक र पौराणिक वाङ्मयको आधुनिक अर्थ र खोज विषयक महत्त्वपूर्ण कृति साबित हुनेछ । इत्यलम् ।

विष्णुकुमार भट्टराई
बिर्तामोड, झापा
८ फागुन २०५९

❑❑❑

द द द : हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन : एक परिक्रमा

उदात्त भावना नै हिन्दूसंस्कृतिको आत्मा हो । विश्वजनमा मङ्गलको कामना गर्दै आत्मचिन्तनको गहिराइतिर जानु यसको क्रियात्मक स्वरूप हो । सत्यनिष्ठा, निःस्वार्थ प्रेम, परोपकार, सेवा आदि गुणको विकास गर्न तत्पर चेष्टा देखाउनु हो । विराट् चैतन्यको छहारीमा जीवनयापन गर्नु आध्यात्मिकता हो । अटल छ कर्मको सिद्धान्त । यस सिद्धान्तका प्रतिपादक अग्रजन्मा महापुरुषको पदचिह्नहरूमा चल्नु वाञ्छनीय हुन्छ । स्वको विस्तार गर्दै चरम पुरुषार्थ मुक्तिलाभमा नै मानवजीवन सार्थक छ । सत्य, शिव र सुन्दरका उपासनाका लागि नै छन् प्रकृति पूजाका विधानहरू । यी सबैभन्दा पर अनिर्वचनीय रहस्य सत्तालाई त्यही उदात्त भावनामा हाम्रो संस्कृतिले अनुस्यूत गरेको छ । समाजले स्वीकार गरेका सद्‌गुणको उपासनामा त्यो परिपूर्णाङ्ग हुन्छ ।

संस्कृति संस्कार गरिएको जीवनकाल हो- अभ्युत्थानको सोपान हो । यो त भित्रैबाट देश र कालका बिम्ब र मान्यता टिपेर संस्कारमा उनिन्छ । अनेक मोडहरूमा आएका हुन्छन् प्रभावी घटनाहरू । तिनका कतिपय उत्प्रेरक छविहरू मानसपटलमा जीवन्त हुन्छन् र पुस्तापुस्तामा गहिरिँदै जान्छन्- अनि हामी संस्कृति भन्छौँ । अन्धविश्वासले त्यसमा रोग पैदा गर्छ, रूढिले त्यसलाई बुढ्याउँछ । यी दुई विकारबाट तर्काउँदै संस्कारका उज्ज्वल भावनामा हामी रमाउनुपर्छ र त्यसलाई तन्नेरीपन दिनुपर्छ । त्यसैले समाज र राष्ट्रलाई गतिशील बनाउँछ ।

हिन्दूसंस्कृति मानवीय सभ्यताजत्तिकै प्राचीन छ । मानवले सूर्य, पृथ्वी, जल, वन, अग्नि, वृक्ष, पशुपन्छी आदिसित आफ्ना भावना विनिमय गर्न थालेपछि नै हाम्रो संस्कृति जीवन्त बन्यो । वेदले हाम्रो संस्कृतिको प्रतिष्ठापन गऱ्यो । रामायण, पुराण, महाभारत आदि आर्यग्रन्थहरूमा जीवनजगत्का शाश्वत स्वर, भाव र अभिव्यञ्जना टिपिए जसलाई हाम्रो संस्कृतिका महान् सम्पत्ति मान्न सक्छौँ । यसै परिप्रेक्ष्यमा सुप्रसिद्ध लेखक मदनमणि दीक्षितको पुस्तक **द द द : हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन**लाई हेर्न समीचीन हुन्छ ।

मदनमणि दीक्षित हिन्दूसंस्कृतिका सशक्त विश्लेषण/व्याख्याकार हुनुहुन्छ । उहाँको लेखनीमा विषयको पूर्वापरपक्षको जोखतौल गर्ने शक्ति पर्याप्त छ । पूर्वीय/पाश्चात्य विद्वान्का कृतिहरूको गहन समीक्षा गरी निचोड निकाल्ने प्रयास उहाँमा हुन्छ- यद्यपि त्यो निचोडमा आफ्नो वाद मिसिएको देख्न सक्ने विद्वान्हरू पाइन्छन् । सत्यमा आफ्नो प्रक्षेपण गरे पनि यही नै अन्तिम सत्य हो भन्ने अहङ्कार उहाँमा छैन । यी निबन्धहरूमा अतीतका तत्तत् घटना र बिम्ब जीवन्त भई उभिएर सत्य आफैँ अनावृत गरिएझैँ लाग्छ ।

वेद-उपनिषद् हाम्रो संस्कृतिका मेरुदण्ड हुन् जसका वरिपरि हाम्रो जीवनका सम्पूर्ण गतिविधि चलायमान हुन्छन् । स्मृतिहरू, रामायण, पुराणहरू र महाभारत उही वैदिक परम्परालाई उपवृंहण गर्ने आर्यसभ्यताका पताका हुन् जो हाम्रा चर्यालाई स्वस्थ र सुव्यवस्थित गराउन प्रयासरत छन् । यी ग्रन्थहरूमा आएका अनेक ऋषिमुनिहरू, राजामहाराजाहरू, वीरवीराङ्गनाहरू, सबै आश्रय र वर्णका पात्रपात्राहरूले छोडेर गएका पदचिह्न नै हाम्रो संस्कृतिका मर्म हुन् जसलाई लेखक दीक्षितले आफ्ना अनेक पाठमा सगौरव स्थान दिनुभएको छ ।

चाहे सूर्या विवाहको आदर्श परम्परा होस् अथवा वाक्-सूक्तअनुसार स्त्रीहरूमा रहेको उच्चतम चिन्तनपरम्परा होस्, त्यो कायम रहनुपर्छ । त्यस्तै कुत्सको कल्याण दर्शन होस् कि इशोपनिषद्को विद्या-अविद्याको आवश्यकता होस्- समाजले ती भावनालाई आत्मसात् गर्नैपर्छ । मानव र प्रकृतिबीचको अन्तःसम्बन्ध-सौन्दर्योपासनाको व्यापक अर्थ र विराट् अनुभूति, ज्ञानविज्ञानको अन्योन्याश्रित सम्बन्ध पत्ता लगाउनु पनि उही वैदिक वाङ्मयकै सन्देश देखा परेको उहाँले अनुभव गरेको देखिन्छ । बृहदारण्यकोपनिषद्ले दिएको द द द को अनुशीलन समग्र मानवकै विविध प्रवृत्तिपरक व्यक्तिका लागि हो भन्ने बुझेपछि दान, दया, र दमनको समन्वयले आदर्श संस्कृति स्थापना हुन करै लाग्छ । चाहे न्याय, कानुनका बारेमा होस् अथवा जुवाकै बारेमा किन नहोस्, वैदिक परम्पराका मोडहरूको अध्ययन गर्नु वाञ्छनीय हुन्छ र यहाँ कसरी समाजले आफूलाई रूपान्तर गर्दै लग्यो भनेर देख्न सकिन्छ ।

त्यही वेद-उपनिषद्का मन्त्रहरू परमेश्वरका निश्वास अतएव अनादि हुन् भन्ने मान्यता पौराणिक ऋषिहरूमा छ र त्यो विश्वास हाम्रो समाजमा छ । त्यसका तिथिमितिका बारेमा प्रश्न उठाउनु पर्दैन भन्ने धारणालाई लेखकले विश्लेषण गर्दै वैदिक युगलाई वैज्ञानिक दृष्टिकोणले अध्ययन गरी त्यहाँ रहेको सत्यलाई अनावरण गर्नुपर्ने सोच लिनुभएको छ ।

सीता र द्रौपदी वा द्रौपदी, कुन्ती, उत्तरा आदिका उज्ज्वल चरित्र वा रामायण, महाभारत समग्र विश्लेषण गर्दै लेखक त्यही महनीय परम्पराका कतिपय बिन्दुहरू उछिट्टिएर अहिलेसम्म आएकोमा गौरवान्वित हुनुभएको छ । यस पुस्तकमा महाभारतका कृष्ण, युधिष्ठिर, दुर्योधन, धृतराष्ट्र, सञ्जय आदिका चरित्रलाई रौँचिरा तर्कद्वारा केलाउनुहुन्छ र लेखकको के मन्तव्य प्रतीत हुन्छ

भने खलनायकभित्र पनि नायकत्वको आधान गरिएको त्यो युग कति महान् र प्रेरक थियो । त्यसको सटीक व्याख्या गर्ने वेदव्यास साँच्चै प्रथम एकेडेमिसियन थिए भन्दा फरक पर्दैन । व्यासको तटस्थताकै प्रेरणामा नाटककार भट्टनारायणले 'वेणीसंहार' नाटकमा दुर्योधन आदि पात्रको, निर्धक्क स्वाभिमानको बयान गरेका छन् जस्तो महाकवि भासले 'कर्णभारम्' नाटकमा कर्णको चरित्र । अनि हाम्रा लेखक श्री दीक्षितले पाण्डवहरूले आदर्श शासनव्यवस्था, मन्त्रिमण्डल चयनको गम्भीरता वा श्रीकृष्णको दौत्यकर्मको विषय गम्भीरताको प्रशंसा नगर्ने कुरै भएन ।

'आसिन्धो : सिन्धुपर्यन्तम्' अर्थात् सिन्धुउपत्यकादेखि सिन्धु (समुद्र) सम्म फैलिएको हिन्दूसंस्कृतिको प्राचीन गौरवको अवगाहन गर्दा दीक्षितज्यूले आफ्नो हिमाली परिवेशलाई साक्ष्यमा उभ्याएको देखिन्छ । वास्तवमा एउटा राष्ट्रिय चिन्तक लेखकले आफ्नो परिवेशलाई विराट्सित गाँसेरै हेर्न सक्छ भन्ने प्रमाण हो यो । त्यसै परिप्रेक्ष्यमा हिन्दूसंस्कृतिको गर्भाधान भएको भनिएको सिन्धु-सरस्वतीसभ्यताका प्रचलनस्वरूप मातृकापूजन आजसम्म यहाँ आएर कुमारीपूजन बनेर उभिएको देखाउनुहुन्छ । त्यसो त मूर्तिपूजाकै रूपमा आएको शालिग्रामपूजन वा बलिप्रथाको प्राचीन रूप पनि हामीकहाँ चलिरहेकै छन् । मनु महाराजले चलाएको आदर्श राजपरम्पराको सङ्केत हाम्रो देशमा भएको देखिनुको लेखक एउटा लेखमा यसरी सगौरव उल्लेख गर्नुहुन्छ- हिन्दूधर्मबारे इतिहास विज्ञानसम्मत आधार लिइबक्सेर नेपालको संविधान र नेपाली जनताको हितअनुकूल विचार प्रस्तुत गरिबक्सेको हो भन्ने देखिन्छ । (हिन्दूराजा, नेपाल र धर्मनिरपेक्षता) ।

मानवइतिहासको अध्ययनमा सबैको समान अधिकार छ, अरूका अधिकारलाई दुष्ट भन्नु दुष्टता हो (पाठ १५) भनी सगर्व घोषणा गर्ने दीक्षितज्यूको सिन्धुसभ्यताका बारेमा गहिरो रुचि छ

भन्ने स्पष्ट छ । त्रिपुरदहनको मिथकसित लेखक सिन्धुसभ्यतालाई जोड्नुहुन्छ । अनि सिन्धुसभ्यतासितै रहेको शम्बर पनि किरात भएको तर असुरमा अभिहित भएको देखाउनुहुन्छ । पुराणहरूमा अनुमान र स्वैरकल्पना थपिएर अलमल परेको उहाँको अनुमान छ । जे भए पनि लेखकको ठम्याइ के छ भने सिन्धुसभ्यता उता वेदसित पनि सम्बन्धित छ । गतिशील भएका आर्य वा अनार्यहरू संसारमा सभ्यता सिकाउने हुँदै गए । मनु महाराजको मन्तव्य छ-

एतत् देश-प्रसूतस्य सकाशादग्र जन्मनः
स्वं स्वं चरित्र शिक्षेरन् पृथिव्यां सर्वमानवाः । २/२०

अर्थात् यसै देशमा जन्मेका अग्रजन्मा ऋषिमुनिहरूबाट पृथ्वीका सबै मनुष्यहरूले आफ्नो चरित्र सिकून् । यस उक्तिबाट ती महात्माहरू नै हाम्रो संसारका संस्कृतिका संवाहक हुन् । यस कुराको प्रमाणमा मदनमणि दीक्षितज्यू शुक्ल यजुर्वेदको ४०औँ अध्यायको विद्या-अविद्याका प्रसङ्गलाई पूर्व र पश्चिमले कसरी अनुशीलन गरिरहेको छ भनी हाम्रा ऋषि र पश्चिमका सुकरात होमरप्रभृतिको दृष्टान्त दिनुहुन्छ (विद्ययाऽमृत मश्नुते पाठबाट) । अर्थात् मानवीय गरिमाका अध्यावसायहरू एउटै प्रेरक तत्त्वबाट आएजस्ता छन् । त्यस्तै कतिपय विद्वान्को के अनुमान छ भने ग्रिक दार्शनिक डिमोक्रिट्स, पैथागोरस आदिका प्रकल्पना हिन्दूसंस्कृतिकै प्रभावका देन थिए ।

वेदको अनन्त ज्ञानराशिलाई समग्रमा आत्मसात् गर्दागर्दै रुचिवैचित्र्यका कारणले विभिन्न दर्शन, वाद वा मतहरू जन्मे । यज्ञको अर्थ वा प्रयोजनको वास्तविकतामा पुग्ने प्रयास गर्दागर्दै कर्मकाण्डमा त्यो अभिहित भएर वेदलाई नै कर्मकाण्ड वा पौरोहित्यको मात्र सुमेरु बनाउने प्रयासलाई कृष्ण भगवान्ले गीतामा ताडन गर्नुभयो । त्यस्ता सकाम कर्म गर्नेको गतागतमा फस्नैपर्ने कुरो

गीता अध्याय ९ मा स्पष्ट छ (श्लोक २१) । तर यज्ञको वास्तविक अर्थ पनि गीताले नै प्रतिपादन गर्छ ।

यज्ञार्थात्कर्मणो ऽन्यत्र लोको ऽयं कर्मबन्धन
तदर्थ कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्ग समाचार । (३/९ गीता)

अर्थात् हे अर्जुन, यज्ञका लागि गरिने कर्मभन्दा पृथक् अरू कुनै कर्ममा लागेको मानिस बन्धनमा पर्दछ, तिमीले आसक्तिरहित भएर त्यस यज्ञका लागि नै राम्रोसित कर्तव्यकर्म गर । यस भनाइमा कर्तव्यकर्मलाई अनासक्त भएर सम्पादन गर्नु नै यज्ञ हो । त्यसबाट अवश्य नै शान्तिलाभ हुन्छ । यो कुराको गहिराइमा पुग्नुभएका दीक्षित महोदयले पौरोहित्यवादमा मात्र जेलिएको संस्कृतिनामक परम्परालाई एक ठाउँमा यसो भन्नुभएको छ- धर्मको नाउँमा पौरोहित्यबाट मुक्ति पाउन कोसिस गर्ने गौतम बुद्ध, महावीर जैन, इसामसिह, जरथुस्ट्र, स्वयम् गीताका कृष्णले समेत पौरोहित्यबाट धर्मलाई छुट्ट्याउन खोजेका थिए तर तिनीहरू विफल मात्र भएनन्, तिनका उपदेशलाई तत्तत् पौरोहित्यले आफ्ना विजयनिम्ति हतियारका रूपमा प्रयोग गरे ।

उहाँ अन्तमा भन्नुहुन्छ- "धर्मको दुःखान्त पक्ष हो पौरोहित्य (धर्म र कर्म) ।"

२१ सय वर्षपहिले आचार्य जैमिनीले कर्मदर्शन- मीमांसाको प्रसङ्गमा चोदनालक्षणो ऽर्थो धर्मः भनेका छन् । यसको टीकामा शबर स्वामीले चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनमाहु । आचार्य चोदितः करोमीति दृश्यते- अर्थात् क्रियाको अथवा यत्किञ्चित् यागादिरूप क्रियाको प्रवर्तक वचन- यजेत स्वर्गकामः इत्यादि रूप वाक्यलाई चोदना भनिन्छ अथवा वेदविहित विधियुक्त क्रिया नै धर्म हो र त्यो जनजीवनमा भिजेर संस्कृति भई चल्दछ । पौरोहित्य कर्मद्वारा त्यो निष्पन्न हुने हुँदा वेदादिमा पुरोहितको

ठूलो महत्त्व रह्यो । पुरोहित शब्दले नेता वा अग्रगामी भन्ने अर्थ लिएपछि त्यसको पूर्णता स्पष्ट हुन्छ । तर पौरोहित्यवादले पनि अतीतमै आलोचना खप्नुपरेको वशिष्ठादिको कथाबाट स्पष्ट हुन्छ ।

पौरोहित्यवादभन्दा पर उहाँ अध्यात्मवादविरोधी हुनुहुन्न । उहाँ भन्नुहुन्छ- "अध्यात्मवाद मानवीय मूल्यको क्रियाशील अभ्यास[1] हो ।" सायद लेखक आफूलाई यही अभ्यासमा लागेको पाउनुहुन्छ । यही परिप्रक्षेमा उहाँ बी. पी. र पुष्पलाल, टङ्कप्रसाद वा योगेन्द्रलाई भौतिकवादी[2] थिए भनेर कसैले भन्न नसक्ने ठोकुवा गर्नुहुन्छ । अनीश्वरवादी जैनधर्मको आध्यात्मिकतामा उहाँको कलम यसरी प्रवाहित हुन्छ- आध्यात्मिक चिन्तनले आद्योपान्त वैज्ञानिक रूप लिनु आवश्यक पनि छैन । नत्र भने ती दुवैबीच भेद बाँकी नरही मानवको चिन्तनशील व्यक्तित्व किञ्चित् कलुषित हुन पुग्नेछ । विज्ञान र अध्यात्म मानव हुनुको गरिमा सौन्दर्य र परिचय हुन् (मनमाथि नै विजय) ।

म मानवीय ज्ञानका श्रेष्ठताको पक्षधर हुँ (वैदिक वाङ्मयमा मानवीय इतिहास) भनी घोषणा गर्ने दीक्षित महोदय एक ठाउँमा लेख्नुहुन्छ- "ईश्वर भए पनि नभए पनि वैज्ञानिकनिम्ति बाहेक अन्य कसैका निम्ति रत्तिभर पनि कुनै फरक पर्दैन ।"[3] यस वाक्यले हिन्दू वा कुनै संस्कृतिमा ईश्वरको स्थान गौण हुन्छ भन्ने देखाउँछ र उहाँले गरेको अध्ययन भौतिकवादतर्फ प्रेरित छ कि भन्ने तर्सो पर्छ । हिन्दू-जीवनपद्धतिको यथार्थ रूप मानववाद हो, यो मानववादी धर्ममा ईश्वरवाद भने निर्णायक चरित्र होइन[4] भनी घोषणा गर्ने दीक्षितले सायद यस भनाइबाट तिखो आलोचना

---

१. अध्यात्मवाद : यथार्थ मूल्यका भेद ।

२. उही पाठ ।

३. धर्म र कर्म ।

४. सामाजिक सहजीवन र हिन्दू-जीवनपद्धतिको मूल परिचय ।

बेहोर्नुपर्नेछ । कारण हाम्रो धर्मशास्त्र वा विधिव्यवहारमा देखिएको ईश्वरवादको निर्णायक चरित्रलाई उहाँले गौण सम्झनुभएकोमा चित्त दुखाउने थुप्रै हुनेछन् ।

विशाल भूपरिधि र विराट् समयावधिको अन्तरालमा विकसित यो हिन्दूसभ्यतामा पुनर्जागरणको आवश्यकता छ । प्रथम पुनर्जागरणले 'संगच्छध्वं संवदध्वं' शङ्खघोष गरेको थियो । आज यो संस्कृतिमा प्रहार जारी छ । स्वयम् संस्कृतिपालकहरूमा समेत रूढता मात्र देखिन्छ, टुटफुटले यसलाई तल ओराल्छ । यसका शाश्वत सत्यलाई छोइदिएपछि फेरि विद्युत्प्रवाह भई प्रकाश फैलिनेछ । यो आध्यात्मिक भौतिक दुवै प्रकारका चिन्तन र उन्नतिभन्दा माथि कैवल्य शान्ति र समृद्धिका लागि प्रेरक हुनुपर्छ । यसरी हिन्दूसंस्कृतिको पुनर्जागरण वा कायाकल्पका खातिर दीक्षितज्यूको यो प्रयास प्रशंसनीय छ ।

पुनः एकपटक लेखकमा सारगर्भित रचनाका लागि धन्यवाद ज्ञापन गर्दै मीमांसाले भनेका 'नित्य शब्द' को आराधना गरिरहन अनुरोध गर्दै यो मन्तव्य यहीँ टुङ्ग्याउँछु ।

मुकुन्द शर्मा
बाग्लुङ
हाल : बूढानीलकण्ठ स्कुल

□□□

यो लेखसङ्ग्रह

हिन्दू भन्ने शब्दको प्रथम उपयोग प्राचीन फारसका विख्यात राजा दारा प्रथम (इ.पू. ४८६-४२१) को समयमा भयो । संस्कृतिको 'स' वर्णलाई फारसीहरू 'ह' भनी उच्चारण गर्ने हुँदा तिनले सिन्धु (नदी) लाई हिन्दू भन्ने गरे । नदी र त्यसको क्षेत्रनिम्ति उपयोग गरिएको त्यो फारसी उच्चारणको शब्दले कैयौं शताब्दीपछि यो हिमाली उपमहादेशमा अस्तित्व प्राप्त गऱ्यो । त्यति मात्र होइन, प्राचीनतम कालदेखि 'सनातन' भनिएको धर्मको अर्वाचीन नाउँ पनि 'हिन्दूधर्म' रहन गयो ।

शब्दको उच्चारण तथा जीवनको अभ्यास र आध्यात्मिक पक्षका नाउँको विषयलाई केही छिननिम्ति पर सारेर यहाँ हेरौं । अहिले धार्मिक सङ्कीर्णतासित 'हिन्दू' शब्दको समीकरण गरेर 'हिन्दू' लाई स्वयम् भारतका केही विद्वान्द्वारा हेय दृष्टिकोणले हेर्न र विश्लेषण गर्न थालिएको छ । 'हिन्दुत्व' को अर्थ आफ्नै प्रकारको जातीय घृणावादी सम्प्रदायवाद भन्ने रूपमा प्रचारित हुँदै गएको छ ।

भारतमा प्रचलित गराइएको त्यो नकारात्मक विचार र व्याख्याको कालो छायालाई सनातन धर्मवादी 'हिन्दूसंवैधानिक, राजतन्त्रात्मक अधिराज्य' नेपालतिर पनि तान्ने अथक प्रयासमा नेपाली समाजमा अल्प-सङ्ख्यामा रहेका केही तत्त्व सक्रिय देखिन्छन् ।

'सनातन धर्म' भन्ने शब्दलाई हिन्दूधर्म भन्ने शब्दले बितेको ईशवीय शताब्दीदेखि प्रायः विस्थापित गर्दै आएको छ ।

शब्दहरूका पछि लाग्न छोडेर यो पुस्तकबारे केही सामान्य विचार गरौँ-

धर्म भनेर यो हिमाली उपमहादेशमा अतिप्राचीन कालदेखि सकारात्मक मानवीय मूल्यप्रेरित जीवनपद्धति र जीवनदर्शनलाई बुझ्ने गरियो । 'धर्म' लाई अङ्ग्रेजी भाषामा अनुवाद गर्दा Religion शब्दको उपयोग गरिन्छ । **Oxford English Dictionary** अनुसार Religion को अर्थ Action or conduct indicating a belief in reverence for, and desire to please a divine ruling power, the exercise of practice of rites or observances implying this हो । यो अर्थ ज्यादै नै स्पष्ट छ । यो अर्थमा रहेका प्रत्येक शब्दलाई सूक्ष्मतासाथ केलाएर बुझ्ने चेष्टा गरेमा संस्कृत उत्पत्तिको धर्म भन्ने शब्दको अर्थमा भन्दा सारतत्त्व र विवरण दुवै विषयक Religion मा प्रकाण्ड भेद प्रकट हुनेछ ।

यो हिमाली उपमहादेशमा प्राचीनहरूले केलाई धर्म भने ? केही उदाहरण- ब्रह्माण्ड पुराणको २/३३/३७-३८ ले भन्यो- "अद्रोह— दया, प्राणीहरूमाथि दया, दम (आत्मनियन्त्रण) ब्रह्मधर्म, सत्य, आक्रोशरहितता, क्षमा धृति' आदि सनातन धर्म हुन् । त्यसै कारण 'धारणात्धर्ममित्याहु धर्मो धारयते प्रजाः (धारण गर्ने- अड्याएर राख्ने हुनाले धर्म भनिन्छ, धर्मले प्रजालाई धारण गर्छ) ।" व्यक्तिका आफ्ना श्रद्धाअनुसार ब्रह्मोपासना, ईश्वरोपासना, समाजमा सदाचार, सद्‌विचार आफ्ना व्यवसायमा इमानदारी, न्यायको प्रतिपालन, ममत्वरहितता, अहङ्काररहितता, निर्लोभिता, सबै प्रकारका हिंसाबाट पराङ्मुखता आदिआदि मानवजीवनका यावत सकारात्मक मूल्यका समान र समयसापेक्ष तर स्पृहारहित अनुसरणलाई सनातन अर्थात् हिन्दूधर्म भनियो जसले उदार चेतना र सान्दर्भिक सामाजिक सहिष्णुतालाई आफ्ना जीवनदर्शन, व्यवहार आदर्श बनाउँछ ।

'धर्म' मा आ-आफ्ना व्यवसायप्रति जिम्मेवारी, अनुशासन, इमानदार र उत्पादनशील समर्पण निहित रहेको मानिन्छ । धर्मको यो विशाल सामाजिक र मानवीय परिचय Religion भन्दा सर्वतोभावेन फराकिलो र पृथक् छ ।

त्यो धर्मलाई यो हिमाली उपमहादेशका प्राचीनहरूले कसरी आफ्ना जीवनमा अनुसरण गरे भन्नेलाई देखाउनु नै ४७ वटा लेखहरूको सङ्ग्रह रहेको यो सानो पुस्तकको सारतत्त्वमा उद्देश्य हो । संवत् २०३९ देखि संवत् २०५९ सम्ममा लेखिएर मुख्यतया मासिक 'मधुपर्क' र अन्य पत्रपत्रिकाहरू तथा पुस्तकमा यी लेखहरू पहिले प्रकाशित भएका थिए ।

धर्मको कुराबाहेक यी लेखले स्वभावतया त्यो प्राचीन हिन्दू सामाजिक जीवनका केही पक्षका इतिहासगत चरित्रका सामान्य र संक्षिप्त झलक प्रस्तुत गरेको छ । पुस्तकको शीर्षक 'हिन्दूसंस्कृतिको परिशीलन' राखिएको छ तापनि ४७ वटा लेखहरू समाविष्ट यो सङ्ग्रहले शीर्षकअनुसार विशाल क्षेत्र र सोको गहिराइलाई सानो सीमामा मात्र स्पर्श गर्ने चेष्टा गरेको छ ।

यो हिमाली उपमहादेशको सुदीर्घ कालको कुन सांस्कृतिक चरणमा हो पुष्पदन्त भन्ने गन्धर्व कविले शिवको महिमागानकै रूपमा भए पनि लेखे-

त्रयी साङ्ख्यं योग : पशुपति मतं वैष्णव मिति
प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमद: पथ्यमिति च
रूचीनां वैचित्र्यादृजु कुटिल नाना पथजुषां
नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव ।

(तीन वेद साङ्ख्य योग, पशुपति मत वैणव आदि पृथक् स्थानहरूका बाटो गरी परमपद बाटोमा हिंडे । ती बाङ्गा,

सोझा तर इमानदार बाटाहरूमा हिँड्नु रुचिका वैचित्र्यले गर्दा हुन् । जसरी सबै नदीका गम्यस्थल एउटै महासमुद्र हो । त्यसै गरी ती सबैकै लक्ष्य त तिमी शिव नै हौ ।)

शिवत्वप्राप्तिको बाटो व्यक्ति र समुदायपिच्छे रुचिका विभिन्नता र विचित्रताअन्तर्गत यही सहजीवन र सहिष्णुता हो पनि । त्यही हो हिन्दूजीवन र संस्कृति भनेको ।

त्यो लक्ष्य हो शिव अर्थात् पवित्रता, कल्याण, अमृतत्त्व र सर्वलोकोपकारी मानववाद । मेरो विचारमा हिन्दूदर्शन र जीवनपद्धति त्यही मङ्गलकारी पवित्र शिवबाटो हो । यो सानो पुस्तकद्वारा मैले त्यही देखाउने संक्षिप्त प्रयास गरेको हुँ ।

मदनमणि दीक्षित
१ फागुन २०५९

❑❑❑

१. इन्द्रिय दमन, दान र दयाका आचारसंहिता

बृहदारण्यक उपनिषद्मा आएका कतिपय नामका पिता र गोत्रहरू थाहा हुन्छन् भने तीमध्ये ब्राह्मण को थिए र क्षत्रिय को थिए भन्नेबारे थोरैका सम्बन्धमा मात्र ज्ञान हुन्छ ।

गर्गगोत्रीय दृप्त वलाकि, याज्ञवल्क्य, आरुणी, श्वेतकेतु ब्राह्मण राजन्य थिए । जनकलाई राजा र सम्राट्समेत भनिएको छ । वैदिक समयमा राजाधिराजका अर्थमा सम्राट् शब्दको प्रयोग गरिँदैनथ्यो ।

जातको प्रश्न के कारणले महत्त्वपूर्ण हुन जान्छ भने त्यो उपनिषद्मा एक ठाउँमा 'यो ब्रह्मज्ञान हालसम्म क्षत्रियहरूमा सीमित थियो, अब तिमीलाई बताएपछि बाहुनहरूले समेत यो ज्ञान पाउने भए' भनी प्रवाहणले आरुणीलाई भन्छन् । दृप्तवलाक गार्ग्यले पनि अजातशत्रुबाट त्यही नभए पनि त्यस्तै जबाफ पाएको देखिसकिएको छ ।

उत्तरऋग्वैदिक कालमा बाहुन, क्षत्रीवैश्यका भेद देखा परे तापनि श्रेष्ठताक्रम त्यतिसाह्रो छुट्टिसकेको थिएन । यो उपनिषद्मा दृप्तवलाकले ब्रह्मज्ञान पाउनेभन्दा पहिले अजातशत्रुलाई विधिवत् गुरु थाप्ता बाहुनले क्षत्रीलाई गुरु थाप्नु त प्रतिलोम भयो भन्छन् तैपनि ज्ञान दिन्छन् । प्रवाहण छेउ आरुणीको कथा भने केही फरक छ । त्यसमा अरुणीले 'म गुरु थाप्छु' भनी मुखले भनेका मात्रबाट नै पुगेको देखाइएको छ अर्थात् प्रवाहणसम्म आइपुग्दा बाहुनहरूको श्रेष्ठता निश्चित भइसकेको थियो यद्यपि ब्रह्मज्ञानको पेवा भने त्यस बेला पनि क्षत्रीहरूकै हातमा थियो ।

जनक याज्ञवल्क्यका सम्बन्धका चित्रमा अलिकति भिन्नता

छ । जनकका ब्रह्मज्ञानसम्बन्धी शास्त्रार्थ र प्रतिस्पर्धा गराउने सोखबारे चर्चा भयो । त्यो शास्त्रार्थमा जितेपछि पनि याज्ञवल्क्य जनकछेउ नै दुईपटक जान्छन् र दुवैबीच चर्चा सुरु हुन्छ । ती चर्चाहरू याज्ञवल्क्यले सुरु गरेका थिए । छलफलको सुरुमा जनकलाई गुरु नमानीकनै पनि याज्ञवल्क्यले ज्ञानसम्बन्धी प्रश्न गर्छन् तापनि दुवैपटक अन्ततोगत्वा जनकमा भन्दा याज्ञवल्क्यमै ज्ञानको श्रेष्ठता प्रमाणित हुन्छ । यो श्रेष्ठताले गर्दा नै जनकले त्यो ठूलो सभाको हजार गाई जितेको बेलामा मात्र होइन कि दोस्रोपटक छलफलमा जनकले उक्त ज्ञाननिम्ति याज्ञवल्क्यलाई निकै ठूला दानहरू दिए ।

तेस्रोपटकको याज्ञवल्क्य-जनक छलफलबाट जनक साह्रै प्रभावित भएर याज्ञवल्क्यलाई ब्रह्मज्ञानको दक्षिणामा शिष्यत्व स्वीकार गरे । तर याज्ञवल्क्यले अस्वीकार गरे ।

वैदिक साहित्यमा के कुरा प्रस्ट देखा परेको छ भने मध्यकालतिर ब्राह्मणहरू नै सेनापतिका साथै यज्ञकर्ता पुरोहित (ऋत्विज) हुने गर्थे । द्रोणाचार्यलाई सम्झियौं । क्षत्रियहरूका काम गणपति, शासक तथा प्रजापालकका थिए । परिणामस्वरूप तन्त्रका काम गर्नुपर्थ्यो । तर उपनिषद्कालमा आइपुग्दा स्थितिमा परिवर्तन भएर ब्राह्मणहरू ब्रह्मज्ञानी हुन पुगे र सेनापति र हातहतियारका यावत् कार्य क्षत्रियहरूका हातमा सरे । तन्त्र-मन्त्र र यज्ञहरू गणस्तरमा हुँदा सैनिक उद्देश्यका समेत हुने गर्थे भन्नेमा शङ्का गरिरहनु पर्दैन ।

उत्तरऋग्वैदिक कालमा आएर मात्र चिन्तनमा गहिऱ्याइ सुरु भयो किनभने आग्नेय आर्यहरूका जीवन समाज त्यस बेलासम्म निकै व्यवस्थित भइसकेका थिए । कृषि र श्रेणी उत्पादनमा पनि विविधता बढिसकेको थियो । अब आफ्ना अस्तित्वकै निम्ति देवजाति अर्थात् यज्ञकर्ता आर्यहरूले रैथानेहरू असुरहरूसित देवासुरसङ्ग्राम चलाउनुपरेको थिएन- अमृतका निम्तिका

(जीवननिम्ति) देवासुर सङ्ग्रामहरू होइन कि देवअसुरहरूका भेदभाव मेटिएर त्यो ठाउँमा वर्णवाद-ठूला जातिका द्विजहरू र साना जातिकाहरूको व्यवस्थित स्थापना भइसकेको थियो ।

यस कुरालाई महाभारतले अंशावतारपर्वका रूपमा निकै नै लाक्षणिक रूपले प्रकट गरेको छ । त्यो अंशावतार सिद्धान्तअनुसार देवताहरूले यो पृथ्वीमा बदलिएको युगका आवश्यकताअनुसार विभिन्न असुर मानवहरूका रूपमा नयाँ जन्म लिएका हुन् । औतारवादको स्थापनाबाट मात्र देव र असुरको भेद मेटिन सक्थ्यो ।

अक्षरशः त्यही कुरा हिन्दूधर्ममा पाइने 'अवतारवाद' मा प्रकट भएको छ । ऋग्वेदमा अवतारवादको कुनै अस्तित्व नै छैन । त्यहाँ जो अर्थमा पूषन, इन्द्र, सोम, अग्नि आदिआदि देवहरू छन् अथवा वृत्र, शूष्ण, नमूचि, शम्बर आदिआदि विख्यात असुरहरू छन्, सबै नै आ-आफ्ना ठाउँमा शुद्ध प्रतिष्ठामा छन् ।

पछिल्लो युगमा ठूला समाजहरूका अन्तर्भुक्ति सम्पन्न भई नयाँ समाज, नयाँ युग र तिनका नयाँ आवश्यकताहरू जन्मिँदा यो हिमाली उपमहादेशक समाजमा ऋग्वेदमा नभएका नयाँनयाँ देवीदेवताहरू देखा परे । तीमध्ये धेरै देवीदेवता असुरहरूका आफ्ना थिए । तिनका देवी-देवतालाई देवपक्षले स्वीकार नगरी देवै पक्ष मिलेर नयाँ समाजको नवनिर्माण हुन पनि सक्तैनथ्यो ।

तन्त्रमा रहेका शिव, पशुपतिहरू र वेदका एकादश रुद्रहरूका मूल रूपको तुलनात्मक अध्ययन गरेमा प्रकाण्ड भेद देखा पर्छन् तर आजसम्म हिन्दूहरूबाट पूजा पाउँदै आएका देवाधिदेव महादेवले मान्यता पाउन थाल्दा ती महादेवमा सबै रुद्रहरू, शिव, पशुपति, भूतनाथ, श्मशानवासी, किरातेश्वरहरू एकात्म हुन गए । शिव सहस्रनाम र विष्णु सहस्रनाम स्तोत्र मात्र नभई ती दुई देवताहरूका आ-आफ्ना रूप र चरित्र हुन् तथा तिनका विकासलाई हेरिरहेमा पनि त्यो अन्तर्भुक्ति साह्रै प्रस्ट हुनेछ ।

विष्णुका दस वा चौबीस औतारमा त्यो अन्तभुक्तिबाहेक अरू के नै प्रकट भएको हो त ?

यी अन्तर्भुक्ति कुनै एउटै समयमा भएका नभई अत्यन्त लामो ऐतिहासिक कालमा सम्पन्न भए । फरक केमा मात्र प्रकट भयो भने जनस्तरमा स्वीकार भइसकेको नयाँ धर्मले ब्राह्मण-क्षत्री समुदायका अग्रणीहरूमा स्वीकृति पाउन समय लाग्यो र त्यसले 'शतपथ ब्राह्मण' र पछिका युगलाई पर्खिनुपऱ्यो ।

ती अन्तर्भुक्तिको इतिहास नै हिमाली उपमहादेशमा हिन्दुत्वको जन्म र विकासको इतिहास हो जो सके अझैसम्म पनि रोकिएको छैन । के कुरा बिर्सिनु भएन भने आज पनि त्यही प्रक्रियाअनुसार नै 'भगवान् साई बाबा' र 'भगवान् रजनीश', 'सन्तोषी माँ' आदि जन्मिइ नै रहेका छन् ।

जे होस् अन्तर्भुक्तिको त्यो प्रक्रियालाई यो हिमाली क्षेत्रका गाउँ र जनपदहरूमा भएका पुरोहित बाहुन बाजेहरूले प्राचीन कालदेखि नै सम्पन्न गर्दै आए- तिनको जीवन पुरोहित्याइँमै बित्यो र अझै पनि बितिरहेको छ ।

बाहुन बाजेहरूले पुरोहित्याइँ गर्दा, तन्त्रमन्त्रलाई आफ्ना यजमाननिम्ति सिद्धि गर्दा क्षत्रियहरू अर्थात् शासक समुदाय भने आफ्नो फुर्सत र विलासको समयमा अन्तर्चिन्तनमा लाग्यो र दर्शनका समस्याहरूतिर, तत्त्वको निरूपणतिर, सत्यको स्थापनातिर, मायाको व्याख्यातिर लाग्थे । आरुणीले गएर प्रश्न गर्दा प्रवाहण जैवली आफ्ना दासहरूद्वारा सभामा नै आफ्नो परिचर्या, जिउ मिच्ने, गोडा मिच्नेजस्ता काम गराइरहेको थियो । जनकले बृहत् तत्त्वचिन्तन प्रतिस्पर्धा गराउँदा ठूलाठूला दक्षिणाको विलास गरे । वाजश्रवाका छोराले यज्ञमा सर्वदानको विलास गर्दा नचिकेताले अब मलाई दानमा कसलाई दिनुहुन्छ भनी प्रश्न गरिदिएकोबाट नै कठोपनिषद्को जन्म भयो । कठोपनिषद्मा पनि ज्ञान माग्ने नचिकेता बाहुन हुन् र ज्ञान दिने यम भने क्षत्रिय ।

त्यो प्रक्रिया भारतमा अझै पनि कायम छ । पुरोहित्याइँ गर्ने बाहुन बाजेहरू आज पनि ज्ञान र तत्त्वचिन्तनका स्रोत छैनन् । आज पनि भारतका ठूला दार्शनिकहरू र विचारकहरू गैरपुरोहितहरू छन्, शङ्कराचार्यले पौरोहित्य गरेनन् न त गौडपादले नै । कात्यायन र पतञ्जली वा कपिल कोही पनि पुरोहित थिएनन् । अनि पुरोहित्याइँ गर्ने वशिष्ठ तत्त्वचिन्तकका रूपमा देखा परेका थिएनन् ।

ब्राह्मणहरू पुरोहित र विचारकका रूपमा छुट्टिन थालेका पनि औपनिषदिक चिन्तन क्षत्रियबाट बाहुनमा सरेपछि सुरु भयो । बाहुनहरूमा पुरोहित र विचारकका दुई श्रेणी जन्मिए । वैदिक युगमा 'ब्राह्मण' र 'वेदान्त' वा 'साङ्ख्य' मन तत्त्वचिन्तन अत्यन्तै थोरै भए । जो भए ती सबै यज्ञका कर्मकाण्डहरू र पौरोहित्य भए । वैदिक ऋचाहरूमा तत्त्वचिन्तन भएको देख्नेहरू पनि परोक्षताका आधारमा मात्र देख्छन् । ती समग्र ऋचाहरू वेदान्त नै थिए भने पनि प्रत्यक्ष तवरमा थिएनन् ।

यस्तो स्थितिमा बृहदारण्यकमा आचारशास्त्रमाथि समेत चिन्तन भएको देखा पर्छ । याज्ञवल्क्य र मैत्रेयीबीचका तत्त्वचिन्तन र सदाचारको आवश्यकता निस्पृहता र निर्लोभलाई समकक्षमा राखेको देखिसकिएको छ ।

यो उपनिषद्को पाँचौं अध्यायको दोस्रो खण्डमा झन् रोचक कथा छ । त्यो कथाअनुसार प्रजापतिका तीन छोरा देव, मनुष्य र असुरहरूले गएर प्रजापतिबाट ज्ञान मागे ।

प्रजापतिले पनि पालैसित तीनै थरीलाई 'द' भन्ने एक अक्षर मात्रको उच्चारण गरेर उपदेश दिंदै अर्थ बुझ्यौ भनी हरेकलाई सोधे ।

त्यो 'द' लाई देवहरूले 'दम्यत' अर्थात् दमन गर (आफ्नो इन्द्रियको) भन्ने अर्थमा बुझे । मनुष्यहरूले 'दत्त' अर्थात् देओ

दान गर भन्ने अर्थमा बुझे र असुरहरूले 'द' भनेर 'दयध्वम्' अर्थात् दया गर भनेको बुझेछन् ।

आफ्ना इन्द्रिय दमन गर्ने देवहरूलाई, दान गर्ने मनुष्यहरूलाई र दया गर्ने असुरहरूलाई प्रजापतिले उपदेश दिए । त्यो युगले त्यसरी नैतिकताका आदर्श भनेर ती तीन गुणलाई स्थापित गरेको देखिन्छ ।

वैदिक समयले देव र असुरहरूको मात्र जातीय विभाजन गरेको थियो भने यहाँ ती दुईबीच मनुष्यलाई मान्यता दिइएको छ । यो विभाजन सके माथि भनिएको देव र असुरबीच अन्तर्भुक्तिको परिणाम थियो । त्यो अन्तर्भुक्तिबाट मनुष्यको रूपमा नयाँ धर्म नयाँ जीवनपद्धति र नयाँ आदर्शहरूको उत्पत्ति हुन लागेको विषय परोक्ष तवरमा यहाँ थाहा हुन्छ ।

त्यसरी जन्मिन थालेको नयाँ समाजले अनुसरण गर्नुपर्ने नैतिक आदर्श पनि निश्चित नै नयाँ स्थितिअनुरूप थियो ।

प्राचीन हिमाली उपमहादेशीय समाजको विकासबारे अध्ययन गरेकाहरूलाई थाहा छ देवयुग सामूहिक उत्पादन र उपयोगको, अत्यल्प भौतिक र विकासको आदिम युग थियो । तथापि आफ्ना पूर्वजहरूलाई देव भन्न थालेका र उत्तर भारतमा भर्खर प्रवेश गर्न थालेका अग्निपूजक यज्ञकर्ता आर्यहरू दुर्घर्ष योद्धा थिए । मातृप्रधानको देवयुगमा विवाहव्यवस्था त थिएन, पितृप्रधानतामा पुग्दा पनि तिनका जीवन असुरपद्धतिको लुटमार र दासदासीका सङ्ग्रहबाट भोगविलासले भरिपूर्ण थियो । मासु र सोमरस तिनको दैनिक आहारा थिए । 'हामीले सोम पियौँ र अमर देवतासरह भयौँ' भन्ने ऋग्वैदिक मन्त्रबारे पढिसकिएको छ । ऋग्वेदमा सयौँ त्यस्ता ऋचा छन् जसमा 'असुरहरूका सम्पत्ति लुटेर हाम्रा बीच दान गर' भनी विभिन्न देवताहरूसित प्रार्थना गरिएको छ । शम्बर असुरलाई युद्धमा पराजित गरेर त्यसका उनान्सय घरलाई ध्वस्त पारेको र सयौँ घरमा आफैँ बसेका इन्द्रका दिवोदास

कथाबारे पनि थाहा भइसकेको छ । लडाइँमा असुर शत्रुहरूलाई पराजित गरेर तिनका दासीहरू रथहरूमा भरिभराउ राखी यज्ञकर्ताहरूबीच देवपक्षले बाँडेको बारे देवहरूको ठाउँठाउँमा प्रशंसा गरिएको छ ।

त्यस्ता देव अर्थात् अग्निपूजक आर्यहरूले आफ्ना इन्द्रिय लालसामाथि दमन गर भनी उपदेश दिनु सर्वथा स्वाभाविक थियो ।

असुरहरूलाई क्रोधी, निर्दयी, शस्त्रधारी छलकपटयुक्त भनी देखाएकोमा तिनीहरूले दयावान् हुनुपर्छ भन्ने सर्वथा स्वाभाविक माग हुनु बुझ्न सकिने कुरो हो ।

रोचक उपदेश भने मनुष्यलाई दिइएको छ । मनुष्यले 'दान गर्नु' पर्नेमा जोड छ । दान गर्नु भनेको धनैश्वर्यको उत्पादन बढिसकेको समाजको त्यस बेलाको सदाचार थियो ।

समाजका तीन थरीलाई उपदेश र आचारसंहिताको व्यवस्था गरेर यो उपनिषद्ले आफ्नो समयको वा सबै समयको समाजका निम्ति आचारशास्त्रको व्यवस्था गरेको छ ।

यो अध्यायलाई 'परोक्षता' का आधारमा बुझ्न खोज्नेहरू देव भनेर ब्राह्मणलाई, मनुष्य भनेर क्षत्रियहरूलाई, असुर भनेर वैश्यहरूलाई भनिएको हो भन्छन् । यो व्याख्यालाई मान्दा स्थितिमा झन् सरलता आउनेछ ।

रूपरेखा, पुस, २०३९

❑❑❑

२. सीता र द्रौपदी

सीता र द्रौपदी दुई समानान्तर तर अत्यन्त प्रखर, प्रबल र उत्तिकै लोकप्रिय नारी पात्र हुन् । आज हिन्दूहरूका लाखौंलाख घरमा सीताको नाउँमा आफ्नी छोरीको परिचय दिइन्छ ।

प्राचीन भारतको वैदिक युगपछिका दुई महान् कृतिहरूमा व्यासकृत **महाभारत** र अग्नि शर्मा वाल्मीकिकृत **रामायण** हुन् । पहिलोलाई इतिहास भनिएको छ दोस्रोलाई आदिकाव्य ।

यी दुवै ग्रन्थका रचना कहिले भए तथा तिनमा कुन-कुन अंश प्रक्षिप्त हुन् भन्ने विषय अध्ययनको क्षेत्र हो । यहाँ त्यो विषयलाई तिनका अध्येताहरूमाथि छोड्नु ठहरिन्छ । यहाँ म दुई पात्रबारे मात्र केही प्रारम्भिक चर्चा गर्ने पक्षमा छु । यी पात्र हुन्- वाल्मीकिकी सीता र व्यासकी द्रौपदी । यी दुवै पात्र अर्वाचीन आर्यावर्तमा अर्थात् हिमालयको दक्षिणी उपमहादेशमा बहुचर्चित रहेका छन् । सीता र द्रौपदी दुई समानान्तर तर अत्यन्त प्रखर, प्रबल र उत्तिकै लोकप्रिय नारी पात्र हुन् । सीता नारीत्वको आदर्श मानिन्छिन् । त्यस्तै द्रौपदीको व्यक्तित्वसित जोडिएको पञ्चपाण्डव पतिको एउटाबाहेक द्रौपदीको नाउँ पनि आजसम्म उत्तिकै विख्यात छ । यी दुई सन्नारीबारे मैले **द्रौपदी र सीता** नामक आफ्नो पुस्तकमा अध्ययन प्रस्तुत गरेको छु ।

अहल्या, द्रौपदी, तारा, कुन्ती र मन्दोदरीलाई मध्यकालीन भारतका कुनै पण्डितले 'महापातक' नाश गर्न सहायक हुने प्रातःस्मरणीय पञ्चकन्या भनेको छ । पतिधर्मपरायण पतिव्रता नारीका रूपमा सीताको नाउँ बितेका कम्तीमा २००० वर्षदेखि भारतीय उपमहादेशभरि प्रख्यात छ ।

यी दुई नारीव्यक्तित्वको तुलनात्मक अध्ययन प्रचण्ड आकर्षणयुक्त हुनेछ भन्नेमा विश्वस्त छु । हिमाल दक्षिणका यी दुई सन्नारीका चरित्रमा समानता र विविधता प्रबल रहेका देखा पर्छन् ।

सीता र द्रौपदी दुवै अयोनिजा हुन् । एउटी तिनका पिता मानिन पुगेका राजर्षि जनकले खेत जोत्दा हंलोको फालीले पृथ्वीमाथि ल्याएर प्रकट भएकी थिइन् । त्यसैगरी द्रौपदी यज्ञकुण्डबाट धृष्टद्युम्नसँगै जुम्ल्याहा भएर प्रादुर्भूत भएकी मानिन्छन् । दुवैले स्वयम्बरद्वारा आफ्ना पति प्राप्त गरे । सीताले १४ वर्ष वनवास बस्नुपऱ्यो जसमा १३ वर्ष पति रामसँग र एक वर्ष रावणको कैदमा । द्रौपदीले वनवासमा १३ वर्ष बिताउनुपऱ्यो जसमा एक वर्ष आफ्नो परिचय लुकाएर विराट्की रानी सुदेष्णाको केशशृङ्गार गर्ने सुसारे सैरन्ध्रीका रूपमा ।

वनवासमा दुवैका जीवन अत्यन्त कष्टसाध्य रह्यो ।

पतिसेवा र गार्हस्थमा दुवै भारतीय नारी आदर्श बनेका छन् । सीताका एक पति तर द्रौपदीका पाँच पति थिए भन्नेबाट तिनका पतिपरायणतामा सियोको टुप्पोजति पनि फरक देखा पर्दैन ।

परन्तु त्यति समानता पछि दुवैबीच भिन्नताका पर्वतशृङ्खलाजस्तै देखा पर्छन् । सीताको अवसान माता पृथ्वीको गर्भमा हुन्छ । द्रौपदी आफ्ना पतिहरूसँगै स्वर्ग जान्छिन् र त्यहाँ 'स्वर्गभन्दा ठूली' भएर देवताहरूद्वारा समेत सम्मानित हुन्छिन् । सीता आफ्नो पछिल्लो जीवनमा रामद्वारा परित्यक्ता हुन्छिन् । द्रौपदीले त्यस्तो तीतो अनुभव गर्नु परेन । सीता पतिव्रता धर्मचारिणी हुनुबाहेक तिनको कुनै राजनीतिक व्यक्तित्व देखा पर्दैन । द्रौपदी आफ्नो जीवनमा एकपटक रुन्छिन् । सीतालाई रुनुको गन्ती छैन । तर सीता दया, करुणा र रक्षाको माग गर्दै आँसु बगाउँछिन् । सीता रावणबाट आफ्नो रक्षानिम्ति रावण र आफ्ना

बीच एउटा रहस्यमय आध्यात्मिक आग्रहको छेस्को राखेर आफूलाई जोगाउँछिन् तर द्रौपदी आफ्नो रक्षामा जयद्रथलाई लात हान्छिन् र भीमसेनको हातबाट किचकको बध गराउँछिन् । सीता करुणा, वात्सल्य र कर्तव्यकी प्रतिरूप हुन् । द्रौपदीमा ती गुणबाहेक साहस, मनोबल र अठोट छन् । सीता आफ्नो शुद्धि प्रमाणित गर्न अग्निप्रवेश गर्छिन् । द्रौपदी युधिष्ठिरले सत्य, धर्म र शान्तिको नाउँमा वनवासलाई स्वीकार गरेर दुःख भोग्न राजी हुँदा तिनलाई धर्मभीरु र नपुंसक भनी कठोर प्रताडना गर्छिन् । सीता अध्यात्मवादी हुन्, द्रौपदी अत्यन्त व्यवहारवादी ।

त्यस्ता सामान्यतया एउटै विशाल द्वापरयुगका दुई नारीले एउटै आदर्शको अनुसरण गर्दा दुई पृथक् व्यक्तित्व किन र कसरी प्राप्त गरे भन्नेमाथि ध्यान दिनु जरुरी छ । ती दुई व्यक्तित्व मात्र होइनन् कि यथार्थमा दुई संस्कार, दुई सामाजिक आवश्यकताका समानान्तर उत्पति हुन् । सम्भवतः यो उपमहादेशको सामाजिक विकास क्रममा जुन युगलाई द्रौपदीजस्ती नारी चाहिएको थियो त्यो युगको विवरणमा परिवर्तन भएर नयाँ युग सुरु भएपछि त्यो युगलाई सीताको आवश्यकता पर्न थाल्यो । सूक्ष्म तौरमा हेर्ने हो भने द्रौपदीको महाभारतमा रामायण युगकी सीताको जन्म र विकासनिम्ति बीजारोपण भइसकेको थियो । त्यसै कारण ती दुवैबीच समानता पनि देखा परेका छन् ।

यसरी हेर्ने हो भने आफ्नो युगको अन्तिम कालमा महाभारतले रूप पायो र त्यसैका हाराहारी नयाँ युगलाई जन्माउन खोज्दै रामायण पनि त्यही समय सामुन्ने आयो । रामायणयुगको समाज र राजनीतिलाई राजाकी सहधर्मिणी होइन कि राजा रामका वशानुगा रही रामले दोषारोपण गर्नासाथ अग्निपरीक्षामा उत्रिन तयार र दोस्रोपटक पनि उनीसँग सभामै पति रामले शुद्धताको प्रमाण माग्दा पृथ्वीको शरण माग्ने अतिसहनशीला र उत्तिकै सुशील राजमहिषीको आवश्यकता पर्‍यो ।

सीता र द्रौपदीबीच र तिनका आदर्श र व्यवहारबीच तुलना गरी हेर्दा सीता र 'पाँच पति' को कलङ्कबाहेक द्रौपदीजस्ता नारीहरू समान रूपले यो उपमहादेशका नारीहरूबीच पाइन्छ । महात्मा गान्धीकी पत्नी कस्तुरबालाई सीता भन्ने हो भने जवाहरलाल नेहरूपुत्री इन्दिरा गान्धी द्रुपदपुत्री द्रौपदी हुन् । सीता हस्तरेखामा विश्वास गर्थिन् । द्रौपदीले बार्हस्पत्य मतावलम्बी भन्ने आरोप युधिष्ठिरको मुखबाट सुन्नुपरेको थियो ।

सञ्चय डाइजेस्ट (बेमिति), पूर्णाङ्क : ७३

❑❑❑

३. प्राचीन युगमा मातृसत्ता थियो त ?

प्राचीन प्रस्तरयुगको मानव समाज आदिसाम्यवादी स्वरूपको थियो भन्नेमा शङ्काका निम्ति कुनै ठाउँ छैन । परिभाषाले गर्दा नै त्यो समाजमा कुनै उत्पादनव्यवस्था थिएन । प्रकृतिमा प्राप्त हुने फल, जराका गाँठाहरू, जङ्गली अन्न र सिकार नै मानिसका भोजन थिए । ती वस्तुनिम्ति समुदाय नै सामूहिक तवरमा सक्रिय तिनको एक मात्र उपयोगी श्रम र जीवन थियो, स्वभावतया सामूहिक उपभोगद्वारा समुदायको संवर्धन त्यो युगको जीवनपद्धति थियो ।

आदिम साम्यवादको अवस्था जड र गतिहीन भने थिएन । त्यसले सिकारनिम्ति आफ्ना हात, ढुङ्गा र लौरालाई उपकरणका रूपमा, हतियारका रूपमा क्रमशः विस्तार गर्दै लग्यो । फलफूल, अन्न, सिकार र पानी आदि जीवनका सारभूत आवश्यकता बहुतायतमा पाइने ठाउँमा मानव समुदायले आफ्ना निम्ति बसोबासको प्रबन्ध गर्दै आश्रयनिम्ति छाप्रा बनाउन थाल्यो । पशुपालन र जङ्गली फलफूल र अन्न बहुतायतमा उपलब्ध रहेको ठाउँमा सामूहिक बसोबास सर्दा भोजनलाई भोलिका निम्ति सङ्ग्रह गरेर राख्ने अवस्थामा पनि मानव समुदाय निश्चय नै पुग्यो ।

अन्न सङग्रह प्रक्रियाले अन्नको प्राकृतिक पुनरुत्पादन गर्ने नै भयो- बिउहरू त्यसै पनि उम्रिएर आउँछन् र जमिनमा खस्न, छरिन पुगेका भए तिनमा नयाँ अन्न पनि लगाउँछन् र अन्नोत्पादनप्रति मानवीय ध्यान आकर्षण गरी कृषिनिम्ति स्वभावतया प्रवृत्त गर्छन् । यो अवस्थाले कम्तीमा एक वर्षनिम्ति एक ठाउँमा मानवजातिले बस्नुपर्ने प्रायः बाध्यता नै उत्पन्न गर्छ ।

आजभन्दा २०-२५ हजार वर्षपहिले नै मानव समाज यस्तो अवस्थामा पुगिसकेको थियो भन्ने प्रामाणिक निष्कर्षमा पुग्न सहायता गर्ने गरी प्राचीन गुफावासी प्रस्तरयुगी मानवका अवशेषहरू फेला परेका छन् ।

प्राचीन मानवजातिसम्बन्धी त्यस्ता प्राचीन अवशेषहरू जे-जति फेला परेका छन्, कुनै पनि त्यो प्राचीन समयको मानव-समाज मातृसत्तावादी वा पुरुषसत्तावादी के थियो भन्ने प्रश्नलाई विज्ञानसम्मत् जबाफ दिन सहायता गर्ने खालका छैनन् । त्यस्ता कुनै वस्तु अहिलेसम्म कतै पनि उपलब्ध भएका छैनन् ।

आदिम साम्यवादी अवस्था मातृसत्तावादी थियो भन्ने अवधारणामा चिन्तनकर्ताहरू निम्ति वस्तुगत प्रमाण उपलब्ध थिएनन् । तिनले मानव-समाजको प्रकृति, आवश्यकता तथा त्यो युगमा जनसङ्ख्या वृद्धिमा नारी-भूमिकाको निर्णायक महत्त्व आदिबारे गम्भीर अनुमान गरेर आदिम साम्यवादी युग मातृसत्ताको युग थियो भन्ने निष्कर्ष झिकेका हुन् ।

प्रश्न उठ्ने नै भयो- मातृसत्ता भनेको के हो ?

समुदायको जनसङ्ख्या वृद्धिमा नारीको भूमिका अग्रणी, त्रासद तथा प्रकट रूपमा देखा पर्नु स्वाभाविक थियो । अन्न उत्पादन गरेर पृथ्वीले जसरी जीवनको रक्षा गर्छे, कुनै दृश्य कारण उपलब्ध नरहँदा पनि (त्यो आदिम युगमा बिउसम्बन्धी ज्ञान नरहेको अनुमान गरेर यो भनेको हुँ) पृथ्वीले विशाल वृक्ष उत्पादन गरेझैँ नै समुदायकी नारीले सन्तान उत्पादन गरेकी हुँदा दुवैबीच समानता र सादृश्य देखिनुका साथै प्रजननजस्तो महति आश्चर्यमय शक्ति नारीमा देखेर ती प्राचीनहरूले पुजार्हा, दैवी शक्ति सम्पन्नजस्तो ठानेर (पूजा र दैवी शक्ति भन्ने शब्दमा आज निहित ईश्वरवादी अर्थमा मैले ती शब्द यहाँ प्रयोग गरेको होइन, ईश्वरवादको चेतना उत्पन्न हुँदा मानव समाजमा पुरुषसत्ता पुरुष प्राधान्य र श्रेष्ठता आदि थिए) नारीलाई 'मातृका' को विशेष

स्थान र सम्मान प्रदान गरेको थियो होला । तर त्यतिलाई नै मातृसत्ता भन्न मिल्दैन ।

मातृसत्ता भन्नासाथ 'सत्ता सञ्चालन' को पूर्वअनुमान हुने मात्र नभई सत्ता सञ्चालनजस्तो (जतिसुकै आदिम प्रकृतिको सत्ता भए तापनि) बौद्धिक श्रमको विभाजन यौन आधारमा भएको ठहरिन्छ । सिकार वा फल सङ्ग्रहनिम्ति जाँदा त्यो समूह नारी नेतृत्वमा जाने गर्थ्यो भन्ने अनुमान गर्नुबाहेक फ्रेडरिख एन्जेल्स र वा हेर्न मर्गनले पनि बौद्धिक श्रमविभाजन यौन आधारमा भएको थियो भन्ने देखाउने कुनै थप प्रमाणबारे केही उल्लेख गरेका थिएनन् । गणकी सन्तानकी प्रत्यक्ष माता रहेकीले मातृसत्ता भन्ने अनुमानलाई गहकिलो, पर्याप्त आधारयुक्त वा भरपर्दोसमेत ठान्न सकिन्न भन्ने मलाई लाग्छ । यौनका आधारमा नैतिक श्रमविभाजनको अनुमाननिमित्त भने ठाउँ छ तर त्यसले कुनै बाटोबाट पनि मातृसत्ता भन्ने प्रकल्पनामा पुऱ्याउँदैन ।

'मातृसत्ता' (Martiarchy) भन्ने शब्दको समुदायमा 'राज्य' कै उत्पत्ति भइसकेको अवस्थालाई जनाउँछ भनिनहालौँ तर त्यो शब्दभित्र राज्यको उत्पत्तितिर प्रारम्भिक लक्षणहरू- सङ्केतकहरूको विकास हुन थालेको अनुमान गरिएको भने अवश्यै ठहर्छ । तर जुन युगमा 'अधिक-उत्पादन' (Surplus) थिएन, जुन समयमा उत्पादनका साधनको रूपमा धातु र धातुका औजारका उपयोगमा मानवजाति पुगेको थिएन, जुन युगमा समुदायको प्रत्येक व्यक्ति (शिशुबाहेक बालबालिकासमेत) श्रमको सामूहिक अतः अन्तर्निर्मित अनुशासनयुक्त उपयोगमाथि समदायको जीवन-मरणको प्रश्न निर्भर रहन्थ्यो, त्यस्तो समयमा जतिसुकै आदिम रूपको भए पनि कसैको पनि, कुनै पनि यौनको 'सत्ता' बारे सपनामा नै भए पनि कसरी कल्पना गर्ने ? गुफावासी अवस्थामा जो बलियो, अपेक्षाकृत चतुर र फुर्तिलो थियो, नारी वा पुरुष त्यही प्रधान थियो । गोठाले, रमन्ते जीवनमा र त्यसपछि कृषि उत्पादन प्रारम्भको

सामुदायिक जीवनमा आइपुग्दा पनि मानवसमुदायमा यौनगत त के कुनै पनि प्रकारको श्रेष्ठता वा सत्ताको कल्पना गर्नु गाह्रो छ । यस विषयमा केंही महत्त्वपूर्ण लक्षणहरूतिर ध्यान दिनु आवश्यक हुनेछ :

- त्यो आदिम साम्यवादी युगमा लिङ्गका आधारमा श्रमका केही शाखाको विभाजन भएको देखिन्छ भन्दैमा कुनै लिङ्गको यौनगत श्रेष्ठता स्थापित भएको थियो भन्ने निष्कर्ष निस्किँदैन । सिकार, माछा मार्ने र जङ्गलमा फल खोज्नेजस्ता त्रासद काम मुख्यतया पुरुषहरूको थियो । नारीहरू अन्न उमार्ने, गाई दुहुने, माटाको भाँडो बनाउने, झारपातका वस्त्र बनाउने, शिशुपालन गर्नेजस्ता सजिला काममा लाग्थे । दुहुनुबाहेक कुनै नारीलाई गोठाल्नीका रूपमा सभ्य संसारको कुनै प्राचीन साहित्यले उल्लेख गरेको प्रमाण छैन । यसरी हलुका र भारी श्रमबीच लिङ्गभेदका आधारमा विभाजन भई नारीले सुगम काम लिए तापनि त्यो समाजमा लैङ्गिक श्रेष्ठताको प्रमाण छैन ।

- त्यो आदिम समाजमा जे-जस्ता सम्पत्ति र सम्पत्ति उत्पादन गर्ने साधन थिए ती सबै नै सामूहिक उपयोगमा रहने गरेका थिए । जुन समयमा सम्पत्ति र उत्पादनको साधनको आधिक्यको अवस्थामा पुगेर समाजमा दासत्व र उत्तराधिकारको प्रश्न उठ्यो त्यस बेला पुरुषप्रधानतामा समाज पुग्यो भन्नेमा मातृसत्ताको कल्पना गर्नेहरू पनि सहमत छन् ।

- त्यो प्राचीन समयमा आमाबाट छोरीमा उत्तराधिकार सरेका केही सङ्केतहरू नपाइने होइनन् । त्यसबाट मातृसत्ता सिद्ध हुँदैन । नारीका आफ्ना स्वामित्वमा रहेका वस्तुहरू आज पनि छोरीका भागमा पर्ने गर्छन् ।

- प्राचीन समाजका आर्य, अनार्य, संसारका अन्य जाति र समुदायहरूमा नारीअर्चनाका प्रबल अस्तित्वहरू रहेको बारेमा कसैले शङ्का गरेको छैन । परन्तु नारीपूजालाई नै मातृसत्ताको

लक्षण वा प्रमाण ठह्र्याउनु समाज-विज्ञानविरोधी अवधारणा ठहरिनेछ । जसरी प्राचीन समयको प्रकृतिपूजा त्यसपछि जीव-जन्तुपूजा अनि देवतापूजा र दुई हजार वर्षदेखि कतिपय ठाउँमा मूर्तिपूजा अथवा प्राचीन मिश्रमा फराउनको रूपमा मनुष्यपूजाबाट ती कुनैमा सत्ता साबित हुँदैनन् । त्यसैगरी नारीपूजा हुन्थ्यो भन्नेबाट बढी निष्कर्ष झिक्न हुँदैन ।

- प्रजनन, जनसङ्ख्याको उत्पादन र आफ्नै शरीरबाट दृश्यसृष्टि आदिलाई अति महत्त्वपूर्ण चमत्कार मात्र होइन आफ्नो गणगोत्रको अस्तित्वको आधार ठानेर प्राचीन मानवजातिले मातृसत्ता गर्ने गर्‍यो । त्यति मात्र होइन नारीयोनि (भग) को पूजाआराधना गर्ने गर्‍यो । त्यसबाट Fertility Cult को रूपमा सर्वत्र तन्त्रको र आर्यदेशमा वैदिक कालदेखि पनि शक्तिपूजा तथा देवीसामु नरबलिसमेतका पद्धति चले । उत्पादक र प्रजननकर्ताका रूपमा नारीको मात्र होइन खेतको पनि पूजा हुन्छ र खेतलाई पनि बलि दिइन्छ भन्ने कुरा अहिलेकै नेपालमा पनि ग्रामान्त देवता सीमे, भूमे, वराम र माई, मष्टहरूलाई अन्न, रक्तबलि, वस्त्राभूषण, सौभाग्य दानका चलनहरू तराई र पहाड सबै ठाउँमा पाइन्छन् । त्यति मात्रलाई सत्ता भन्न मिल्दैन । शक्तिको धार्मिक पूजा, आराधना र मान्यतालाई सत्ता भन्न मिल्दैन ।

-महापुजारिणी, देवदासी, गणबधू (Hetaera) आदिको चलन अफ्रिका, युरोप र एसियामा रहेको छ । आर्यदेशमा पनि थियो । पुराणका अप्सराहरू, ऋग्वेदकी उर्वशी, सूर्या तथा पुराणकी शुक्रपुत्री र कचकी प्रेमिका देवयानीहरू महापूजारिणी थिए भन्ने मेरो धारणा छ- त्यसलाई मन्दिर भने पनि चैत्य भने पनि । मिश्र र रोमका ओशिरिष र इसिस, ग्रिसकी दिमितर आदि देवदासीका प्राचीन रूप हुन् । ती समाज धार्मिक राज्य ती नारीधर्म शास्ता रहने गरेका थिए । तथापि जननिशक्तिबाट बाहिर राखेर मातृसत्ताको रूपमा तिनलाई हेर्न मिल्दैन । उर्वशीलगायत कुनै अप्सरा वा

सरण्यू, सूर्या आदिका धार्मिकबाहेक अन्य सत्तावादी क्रिया देखा परेका छैनन् । तिनका नाउँमा कुनै व्यवस्था धर्म वा कानुन मिश्र, रोम, ग्रिस, मेसोपोटामिया, एलम वा आर्यदेश कतै चलेको उल्लेख छैन । बढीभन्दा बढी के देखा पर्छ भने नारीहरू पनि प्राचीन समयमा पुरुषसरह सहभागिनीका रूपमा शक्तिको उपयोग गर्थे ।

कार्ल मार्क्स र फेडरिक ऐन्जल्सले प्रतिपादन गरेका ऐतिहासिक र द्वन्द्वात्मक भौतिकवादबाट समाजको विकाससमेत भौतिक पदार्थझैँ द्वन्द्वात्मक गतिमा हुँदै आयो र हुँदै जानेछ भन्ने स्थापित गरेका हुन् । त्यो स्थापनाबाट प्राणधारीमा लिङ्गभेदको इन्कारी हुँदैन । लिङ्गका आधारमा प्राणधारीको श्रेष्ठता वा हीनता स्थापित भएको मानिँदैन भनेपछि मानव समाजको प्रस्तरयुगीन विकासले लिङ्गभेदका आधारमा मातृसत्तामा आफूलाई पुऱ्यायो भनी स्वीकार गर्नु गाह्रो मानिनुपर्ने हो । मानवश्रममा विविधता थपिँदै जाँदा श्रमका रूप र आवश्यकताले गर्दा लिङ्गका आधारमा श्रमविभाजन भएको अवश्य देखिन्छ तर श्रमलाई सत्ता भन्न मिल्दैन ।

यी सबैबाट त्यो आदिम सामाजिक अवस्थामा मातृसत्ताको नै व्यापकता थियो भन्ने निष्कर्षमा पुग्न दिँदैन ।

मानवीय समाजको विकासको एउटा चरणमा आइपुग्दा पुरुषप्रधानता र पुरुषश्रेष्ठता स्थापित हुनेभन्दा पहिले नारीश्रेष्ठता थियो वा मातृसत्ता थियो भन्ने अनुमान गरी सो आधारमा समाजविज्ञानलाई स्थापित गर्न खोज्नु कृत्रिमता र यान्त्रिकतायुक्त तर्कवाद मात्र ठहरिन्छ । कुनै ठाउँमा, कुनै समयमा तर समाजको त्यो प्रारम्भिक युगमा समुदायको नेतामा नारी वा पुरुष जो पनि हुन सक्थे भने पनि नारी नायक भएको समय र ठाउँलाई मातृसत्ता भन्न मिल्दैन । 'सत्ता' भन्नासाथ समाजसञ्चालनमा प्रमुख सहभागिताको प्रश्न अनिवार्य तवरमा उठ्छ । तर, लिङ्गका आधारमा समाज सञ्चालनका सहभागिताको परिचालन गरियो होला भन्ने कुरामा प्रमाण फेला परेका छैनन् । मानवको विकास

पहिले त्यसका हात अनि साथै मस्तिष्कको चेतनशक्तिका संयुक्त उपयोगकबाट भएको हो । ती दुई अङ्गमा लिङ्गभेद छैन र लिङ्गले भेदयुक्त प्रभाव पारेको पनि देखिएको छैन ।

मातृसत्ता थियो भन्ने स्थापनामाथि प्रश्न आएर सोभियत सङ्घका विद्वान् अब्राम पेर्सिट्सले सोभियत सामाजिक विज्ञान एकेडेमीको प्रकाशनमा सन् १९८७ को दोस्रो अङ्कमा संक्षिप्त तवरले लेखेको मैले उही समय पढेको थिएँ । तिनका विश्लेषणसित त्यस बेला पनि मेरो चित्त बुझेको थियो । अहिले आफ्नो अनुमान यहाँ प्रस्तुत गरेको हुँ ।

मानव समाजबाट पुरुषप्रधान र पुरुषसत्तालाई सदाका लागि बिदा गर्न वर्तमान युगमा अथक कार्यहरू भइरहेका छन् । यी कार्यहरू 'नारी समानाधिकार' भन्ने विचारअन्तर्गत चलिरहेछन्, मातृसत्तामा फर्किन भने होइन । नारी-समानाधिकारको दिशामा संसारले निकै प्रगति पनि गर्दै आएको छ । समानाधिकार भनेको कुनै एउटा लिङ्गको सत्ता श्रेष्ठता भने होइन ।

गरिमा, माघ, २०४७

❑❑❑

४. आर्यदेशमा न्याय र कानुन

प्राचीन आर्यदेशमा न्यायको अवस्था के थियो भन्नेबारे भारतका महाप्राज्ञहरूले अध्ययन गरेकै हुनुपर्छ । तिनका अध्ययन र निष्कर्षसित परिचित हुने सुअवसर मैले पाएको छैन ।

न्यायका निम्ति समाज कि समाजका निम्ति न्याय हो । जुन ठाउँमा व्यवस्थित समाज, अर्थव्यवस्था र मानवीय मूल्यहरूप्रति चेतना आदि हुन्छन् त्यहाँ आन्तरिक विग्रह र विग्रहतिरका प्रवृत्ति पनि रहनु अनिवार्य मानिनुपर्छ । स्थापना र विरोधका बीच सन्तुलन जडप्रकृतिमा अन्तनिर्मित हुन्छन् । मानव समाजमा भने त्यो सन्तुलन सचेत प्रयासबाट जन्मिन्छ, प्रकृतिमा झैँ स्वनिर्मित हुँदैन । सन्तुलन ल्याउने त्यो चेतनालाई आजको शब्दावलीमा ऐन-कानुन भनौँ र चेतनाको अनुसरणलाई न्याय भनौँ ।

आर्यदेश भन्ने शब्द हिमालय दक्षिण र विन्ध्य उत्तरको भूभाग निम्ति चीनका यात्री इत्चिङले नवौँ शताब्दीमा दिएका हुन् । त्यस बेलासम्म भारतमा आज पाइने सबै धर्म, वर्ण र जातिका मानिसले त्यो भूखण्डमा बसोबास गरिसकेका थिए । ती सबैको साझा भूभागको रूपमा जनाउन ती चिनियाँले आर्यदेश भन्ने नाउँ दिए । आज आर्यदेशको भूभाग इत्चिङको भन्दा विशाल हुन पुगेको छ भन्नाले विशेष फरक पार्दैन । आर्यदेश अर्थात् हिमाली उपमहादेशभित्र म अफगानिस्तान, पाकिस्तान, भारत, नेपाल, बङ्गलादेश, बर्मा र श्रीलङ्कालाई मुख्यतया राख्छु ।

यो प्राचीन आर्यदेशमा सिन्धुसभ्यताको उदय विश्वकै आफ्नै ऐतिहासिक घटना हो । नगरराज्यका रूपमा मोहें-जो-डेरो

(ऋग्वैदिक नाम नार्मिणी) हरप्पा र लोथालजस्ता सुनियोजित तौरमा निर्मित, विकसित र समृद्ध समाजका अवशेषहरू फेला परेका छन् । ती समाजहरूका समृद्धि र विकासले ऐन-कानुनको व्यवस्था र न्यायको नियन्त्रणको पूर्वकल्पना गर्न लगाउँछ । दुर्भाग्यवश आजसम्म पढ्न नसकिएको सिन्धुलिपि भविष्यमा पढिएर विद्वान्‌हरूद्वारा अर्थ्याइएपछि त्यो मानवीय सभ्यताका कानुन र न्याय व्यवस्थाका बारे व्यवस्थित जानकारीको प्राप्ति सुरु होला ।

सिन्धुसभ्यता र अग्निपूजक आर्यहरूका वैदिक सभ्यताबीच केही विद्वान्‌ले सान्निध्य, सहजीवन र अभेद देखेका छन् । केही विद्वान्‌ले भने ती दुई सभ्यतालाई प्रतिद्वन्द्वी ठहऱ्याएर अग्निपूजकहरूले सिन्धुसभ्यताको विनाश गरेका हुन्, आर्यहरू प्राचीन देवयोनिका र सिन्धुसभ्यताको समाजलाई अनार्य र असुरयोनिका ठानेका छन् । सत्य जे होस्, आर्यदेशको विकासको जगमा भने सिन्धुसभ्यता प्रबल दृश्यको रूपमा जमेर बसेको थियो ।

हो, मध्यऋग्वैदिक युग अर्थात् इ.पू. १५००-१२०० मा आइपुग्दा सिन्धुसभ्यताका उपलब्धिहरूमध्ये कैयौँ किन विलीन हुन पुगे, के कारणले त्यो सभ्यता र मध्यऋग्वैदिक समाजबीचका ५-६ सय वर्ष त्यस्ता अँध्यारा, त्यस्ता रिक्त, त्यस्ता जड हुन गए भन्ने अझै प्रस्ट हुन सकेको छैन । हरप्पामा फेला परेको लिपि, नापतौल, गणितिक अतिसूक्ष्मता, कलाकौशल, आदि देखा पर्छ भने वैदिक सभ्यता गोठाले रमन्ते जीवनबाट सभ्यतातिर विकसित हुन लागेको अवस्थामा रहेको देखा पर्छ ।

त्यस कारण ऋग्वैदिक मन्त्रहरूमा ऐन-कानुन र न्यायसम्बन्धी झीना सङ्केतहरू मात्र फेला पर्छन् । वैदिक मन्त्रहरूमा भएका मानवीय उल्लेखहरूबाट त्यो समाजमा कानुन र न्यायप्रति चेतना रहेको मात्र देखा पर्छ । कानुन र न्यायको कुनै प्रारम्भिक परिभाषा गर्न त्यहाँ मिल्ने रूपरेखासमेत फेला पर्दैन ।

यी प्रश्नहरू के कारणले झन् गम्भीर हुन पुग्छन् भने प्राचीन सिन्धुसभ्यता पनि अनार्य-आर्यजाति (देव र असुर तथापि दुवैभन्दा पृथक् समुदाय मिश्रित) कै सभ्यताको प्राचीन वैदिक युग नै थियो । सिन्धुसभ्यता झन्डै ईसापूर्व ३७०० देखि विकसित हुँदै इ.पू. १७०० सम्म अर्थात् मध्यवैदिक कालसम्म नै जीवित रहेको थियो भन्नेमा सबभन्दा पछिल्ला र वैज्ञानिक आधार लिएका पुरातत्त्ववेत्ताहरू पुग्न थालेका छन् । केही मिलिग्राम र मिलिमिटरसम्मको फरकलाई पनि अनुमति नदिने गरी समाजले आफ्नो तराजु अथवा नाप्ने मापदण्ड र तान्त्रिक ज्यामिति श्रीयन्त्र र सर्वतोभद्र मण्डलहरू बनाएको देखिन्छ भने त्यस्तो समाजमा व्यवस्थित न्यायप्रणालीको विकास भएकै हुनुपर्छ । यो सहज अनुमानको विषय हो ।

यति भनेपछि अब ऋग्वेदमा देखा परेका केही सङ्केतहरूतिर ध्यान दिऊँ ।

मध्यऋग्वैदिक समाजमा विश्वामित्र, वामदेव, वशिष्ठ, कुत्स, आङ्गिरस आदि विख्यात ऋषिहरू भए । विश्वामित्रले दिएको गायत्रीमन्त्र अझैसम्म द्विजत्वको परिचायक रहेको छ । विश्वामित्रले आफ्नो एउटा मन्त्र (३/५३/१४) मा 'अधिक धन कमाउने आशाले ब्याज खाने गरी ऋण लगानी गर्नेहरूका धन हाम्रा निम्ति खोसेर ल्याऊँ' भनी इन्द्रसित अनुरोध गरेका छन् । त्यही समयका तर विश्वामित्रभन्दा केही कान्छा ऋषि वामदेव आफ्नो मन्त्र (४/२४/७) मा 'जसरी सबै धनलाई ऋणले समाप्त गरिदिन्छ' भन्छन् र त्यसको लगत्तै पछिको २४औँ सूक्तको नवौँ मन्त्रमा आफूले बेचिसकेको वस्तुलाई विक्रेता गएर मैले बेचेकै थिइनँ भनी फिर्ता माग्छ तर खरिद गर्ने मानिस आफ्नो कुरामा अडेर वस्तु फिर्ता गर्दैन भन्छन् । तिनै वामदेव गाउँमा वस्त्र चोरी गर्ने र जङ्गली बाटोमा रहजनी गर्नेहरूबारे उल्लेख गर्दछन् । प्रस्ट छ विश्वामित्र र वामदेवमा कानुनको राज्य भन्ने सिद्धान्तबारे चेतनाको जागृति

भइसकेको छ । विश्वामित्रको (३/३१/१८-१९) दुई मन्त्रहरू निकै लाक्षणिक छन् । ती मन्त्रका आधारमा तिनलाई मनुभन्दा पनि पहिलाका विधिकर्ता भन्नु युक्तिसङ्गत हुनेछ । आफ्ना ती दुई मन्त्रमा विश्वामित्र भन्छन्- "छोरो नभएको व्यक्ति छोरीलाई असल पुरुषसित विवाह गरिदिएर नाति पाउने आशामा अर्थात् छोरीले पेट बोक्ली भन्ने आशामा बाँच्दछ । औरस छोराबाट छोरीले धन पाउँदिन, ज्याइँद्वारा छोरीमा सेचन गराएर माता बन्न लगाउँछ । मानापिताका छोराछोरी दुवै भए भने छोराले क्रियाकर्मको अधिकार (त्यस कारण उत्तराधिकारको अधिकार) पाउँछ । छोरीले सम्मान पाउँछे ।" त्यसपछि फेरि (३/४५/४) मा विश्वामित्र भन्छन्- "आफ्नो व्यवहारकुशल छोरालाई उसको पिता सम्पत्ति दिन्छ ।" (विश्वामित्र भन्ने नाउँ भएका मन्त्रवेत्ता ऋषिहरू पुस्तापिच्छे पुस्ताहरूमा रहेका देखिएको छ ।)

ऋग्वेदको दसौँ मण्डलको चौतीसौँ सूक्तका रचयिता एलुस हुन् । अक्ष कृषि प्रशंसा-अक्ष किताब निन्दानिम्ति लेखिएको त्यो सूक्तले जुवाको निन्दा र कृषिको प्रशंसा गरेको छ । जुवाडेलाई 'माता, पिता, दाजु, भाइ त्यसलाई हामी चिन्दैनौँ भने बाँधेर लैजाऊ भनी सल्लाह दिन्छन्' भनेको छ । यो मन्त्रले जुवालाई निन्दा मात्र गरेको छैन कि जुवालाई दण्डनीय अपराधसमेत ठह्ऱ्याएको छ । यही सूक्तमा भनिएअनुसार कृषिनिम्ति वर्षदिनलाई भनेर खेत बाँड्दा कुन खेत कसलाई भन्ने प्रश्नबारे पासा हानेर निर्णय गरिन्थ्यो । प्रस्ट छ- एउटा नियमले अर्थात् पासाको निर्णय मान्य हुनेछ भन्ने न्यायसिद्धान्तले वर्षदिननिम्ति भूस्वामित्वलाई टुङ्गो लगाउने चलन थियो ।

ऋग्वेद प्रथम मण्डलको सूक्त १०५ को ऋषि कुत्स आङ्गिरस तथा देवता 'विश्वेदेव' छन् । यसको प्रत्येक मन्त्रको अन्त्यमा मन्त्रद्रष्टाले 'वित्तमें अस्य रोदसि' भनी दोहोऱ्याएका छन् । ती चार शब्दको अर्थ 'हे आकाश, हे पृथ्वी मेरो निवेदनलाई सुन'

हो । त्यसरी कुत्सले त्यो वरुणको प्राचीन ऋत कहाँ गयो, अहिले किन यस्तो उल्टो कुरा भइरहेछ भनी बारम्बार प्रश्नका रूपमा आफ्नो हृदयको पीडालाई पोखेका छन् ।

वरुणको समयमा ऋतमा सर्वसत्ता थियो भने वरुणको विस्थापन हुँदै समाजले विकास गर्दै इन्द्र, वशिष्ठ, वामदेव, भारद्वाज आदि र सुरुमा विश्वामित्रहरूद्वारा पूजित इन्द्रको समयमा धर्मको प्रकल्पना सुरु भयो भनी विख्यात भारतीय विद्वान् देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायले **लोकायत** भन्ने पुस्तकमा आफ्नो प्रकल्पनाको व्यवस्थित निर्माण गरेका छन् ।

ऋत प्रकृतिमा उपलब्ध त्यस कारण प्राचीनतम मानव समाजले स्वतः स्वीकार गरेको न्यायनियम हो । आगाले पोल्छ ऋत हो । सूर्य उदाउँछ-अस्ताउँछ ऋतु हो र त्यसैगरी सबैले एकसमान रहेर काम गर्नु र उपभोग गर्नु ऋतु हो जहाँ सबैका आनन्द र पीडा सबैका निम्ति एकसमान हुन्छन् र एकसमान राखिनुपर्छ । वेदमा भनिएको वरुणको ऋत त्यही हो, पुराणहरूमा भनिएको सत्ययुग त्यही हो र अहिलेको प्राकृतिक न्यायसिद्धान्त भनेको पनि एक किसिमले त्यही हो ।

महाभारतको शान्तिपर्व (५८/१२-१६) मा युधिष्ठिरको प्रश्नलाई जबाफ दिँदै भीष्मले राज्यको उत्पत्ति कसरी भयो भनी बताएका छन् । तिनको त्यो पाँच श्लोकको जबाफबाट वरुणको ऋत भन्ने न्यायिक प्रकल्पना सिद्ध भएको छ ।

धर्म भनेको ऋतपछिको सामाजिक ऐन-कानुनको चरण हो । धर्मको कल्पना समाजमा सम्पत्तिको उदयपछि जन्मिएको देखिन्छ । सम्पत्तिले नै समाजमा अत्यधिक परिवर्तन गरेर ऐन, कानुन, न्याय, अदालत, प्रहरी, पुरोहित, यजमान र ईश्वर तथा ती सबै सम्बन्धित सकारात्मक र नकारात्मक मानवीय मूल्यहरूका सृष्टि गरेको हो । धर्म र ऐन आर्यदेशमा त्यस कारण निकै मात्रामा पर्यायवाची भएका छन् । त्यसो हुँदा धर्ममा यदाकदा कतै-कहीँ

ईश्वर तत्त्वको पनि समावेश गरिएको देखिन्छ । तथापि 'वरुणको ऋत' मा झैँ धर्ममा पनि सामाजिक मानवीय मूल्य ऐन र न्यायले नै आर्यदेशमा प्राथमिकता पाएको छ ।

ऋग्वेदमा मात्र होइन परवर्ती साहित्यका पनि वरुण र ऋतका उल्लेखमा पूजाअर्चना- विधिको व्याख्यासमेत पाइन्छन् । द्विजातिले दियो, कलश र गणेश' को पूजा गर्दा वरुणकै मन्त्रद्वारा कलशको स्थापना अद्यावधि गरिन्छ । वरुण र यमबीच समीकरण पनि गरिएको देखिन्छ जसरी योभन्दा पहिले वरुण र मित्रबीच वेदमा समीकरण गरिन्थ्यो । यो लेखनिम्ति यी विषय प्रसङ्गभन्दा किञ्चित बाहिरका भएकाले यिनलाई यहीँ थन्क्याउँछु ।

'ऋतम च सत्यम् च' भन्ने वैदिक उक्तिमा भने सारतत्त्व छ । ऋत भनेको सत्य हो भनी तिनले स्वीकार गरेकोबाट समेत ऋतको प्राकृतिक न्याय र कानुनको रूप सिद्ध हुन्छ ।

माथि भनिएका कुराहरूबाट वैदिक समयमा कुनै ऐन-कानुन धर्मका वा तिनका विपरीत जाँदा दिइने दण्डका संहिता थिएनन् भन्ने स्वतः स्पष्ट हुन्छ । त्यो युगमा ऋग्वेदका मन्त्र वा ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थहरूमा ऋषिहरूद्वारा गरिएका व्यवहार, तिनका उक्ति र उपदेश नै समाजनिम्ति आचार र दण्डसंहिता थिए ।

यस विषयमा कृष्णयजुर्वेदको तैत्तिरीय उपनिषद्को पहिला शिक्षा वल्लीको ११औँ अनुवाकमा छात्रहरूलाई दीक्षान्त भाषण रूपमा रहेको आचारसंहितासम्बन्धी मन्त्र अध्ययनयोग्य छ । मौका-बेमौकामा 'कर्म वा सदाचार' का बारे सन्देह उत्पन्न भएमा त्यस ठाउँमा उपलब्ध श्रेष्ठ, निर्लोभी, दयालु निष्पाप आदि उत्तम गुणसम्पन्नहरूले अनुसरण गर्ने व्यवहार र आचरणलाई नजिर मान्न सल्लाह दिइएको छ ।

वैदिक समाजमा राजसंस्थाको विकास भइसकेको थियो भन्ने धारणा कतिपय विद्वान्हरूमा रहेको पाइन्छ । यो धारणालाई

न पूर्णतः स्वीकार गर्न न पूर्णतः इन्कार गर्न नै मिल्छ । विधि र न्यायको विषय राज्यको स्वरूपसित अभिन्न रूपले जोरिएको हुन्छ । त्यस कारण यो पक्षको अति सामान्य उल्लेख गर्नु सान्दर्भिक हुनेछ ।

भारद्वाज, वशिष्ठ, विश्वामित्र, आदिको समय (मध्यवैदिक समय इ.पू. १४००-१२००) सम्म राज्यहरू भूगोलका आधारमा भन्दा कुलगोत्रका आधारमा विकसित भएका देखिन्छन् । यादव, भरत, पौरव, त्रित्सु, कुरु पाञ्चाल, विदेह आदि जनहरू थिए । त्यस्ता जनहरू निश्चित भूगोलभित्र नै सीमित बस्थे भन्ने पनि थिएन । त्यस्ता जनहरूलाई 'विश' पनि भनिन्थ्यो । ती जन आफ्ना 'जनपति' र 'विशाम्पति' द्वारा आफैँमाथि शासन गर्थे । केही जनहरूमा प्रारम्भिक राज्यव्यवस्था वंशानुगत राज्यव्यवस्थाको उदय हुन थालेको पनि ऋग्वेदमा देखा पर्छ । भरतजनको त्रित्सु शाखामा वध्र्यश्वपछि तिनका छोरा दिवोदास अनि दिवोदासकै वंशज सुदासको राज्यारोहण नै भएजस्तो देखिन्छ । भरतजनको त्यो समयका मुख्य विधिकर्ताका रूपमा ती राजाहरू र तिनका पुरोहित, सेनापति रहेका उपर्युक्त ऋषिहरू थिए ।

अर्कोतिर ऋग्वेदमा नै 'राज्य', 'वैराज्य', 'भौज्य' र 'साम्राज्य' जस्ता पृथक् रूपका राज्यहरू रहेकाबारे ऐतरेय ब्राह्मण भन्ने वेदाङ्गले उल्लेख गरेको छ । प्राचीन नेपालमा रहेको 'द्वैध राज्य' यहाँको नवीनता नभई वैदिक समयमा समेत उपलब्ध 'द्वैध राज्य' को परवर्तित घटना थियो । 'वैराज्य' बाट 'विराट्' अर्थात् राजाविहीन गणराज्यले उल्लेख र मान्यता दुवै पायो । हिमालको उत्तर क्षेत्रमा 'विराट्' भन्ने राज्यव्यवस्था थियो ।

वरुणको ऋतको, सम्पत्तिको ऋत नभएको सत्ययुगमा होओस् वा सम्पत्ति आधारित दान र धर्मको इन्द्रशासित मध्यवैदिक युगको युग होओस्, 'जन' नै आफ्ना शासक र न्यायदाता तथा विधिकर्ता रहने गरे । राजाको उदय भएपछि न्यायिक र कार्यकारिणी

अधिकारमा किञ्चित विभाजन सुरु भएर नेपालको, भनौं लिच्छविकालमा झैं 'पञ्चखत' र केही प्रमुख करसम्बन्धी अधिकार राजामा सुरुमा अस्थायी तर समय बित्दै जाँदा स्थायी तवरमा सर्दै गए ।

वैदिक कालदेखि केही शताब्दीपहिले मध्यकालसम्म आर्यदेशका गाउँहरू, जे-जस्ता परिणाम भोग्नुपर्दा पनि, उत्पादन र उपभोगमा अधिकांश र सर्वतोरूपमा आत्मनिर्भर रहे । गाउँले राज्यलाई कर बुझाउँथ्यो भन्नेबाट नागरिक र राज्यबीचको सम्बन्ध अतः ऐन-कानुनगत रूप के-कस्तो रहेको हुन सक्छ भन्ने त्यसै स्पष्ट हुन्छ ।

तथापि राज्यको विकास हुँदै जाँदा, देशमा युग परिवर्तन भएर समाज जेलिँदै जाँदा राज्य र व्यक्ति दुवैनिम्ति आचारसंहिता र दण्डनीतिको आवश्यकता पर्दै गयो नै । 'मानवधर्म' भन्ने प्रकल्पना त्यही आवश्यकताबाट उदय भएको हो । त्यो आवश्यकतालाई पूरा गर्ने अर्थात् प्रथम विधिकर्ता मनु मानिए ।

मनुलाई प्रथम मानव मानिएको छ । तिनी पहिला पुरुष तथा मानव जातिका जन्मदाता तथा रक्षक भनी ऋग्वेदले समेत भनेको छ । महाभारतमा ब्रह्माको पाँचौं पुस्तामा (ब्रह्मा-मरीचि-कश्यप- विवश्वान- सरण्यु- मनु) मनुलाई राखिएको छ । अठारै पुराणले मनुबाट सृष्टिक्रम सुरु भएको भनेर जम्मा चौध मनुको उल्लेख गरेका छन् ।

पृथ्वीमा मानिसको महत्त्व स्थापित गर्ने यो चित्रण र 'मानव धर्मशास्त्र' का प्रणेता मनु थिए भन्ने प्रकल्पनालाई सँगै जोरेर बुझ्न खोज्दा न्याय र कानुनको जन्मदाता स्वयम् मानव समाज हो भन्ने मान्यतामा प्राचीन वैदिक र पौराणिकहरू रहेका देखिन्छन् ।

'मानव-धर्मशास्त्र' अर्थात् मनुद्वारा निर्मित 'मनुस्मृति' समग्र धर्म र न्याय तथा दण्डसिद्धान्तको प्रामाणिक स्रोत-संहिता भनी आर्यदेशभित्र केही अंशमा अहिलेसम्म पनि मानिँदै आएको छ । त्यसको एउटा विशेषता भने त्यस्तो छ जो आर्यदेशमा यही

शताब्दीसम्म पनि यहाँको समाजमा स्वीकृत हुँदै आयो अर्थात् लोकाचारलाई अलिखित भए तापनि, ऐन-कानुनभन्दा पनि माथिल्लो स्तरको मान्यता प्रदान गर्नु । जीवनका जुनसुकै क्षेत्रनिम्ति जेसुकै धर्म र नियम विहित ठहऱ्याइएको किन नहोस् मनुले 'त्यसपछि गाउँकी नारीहरूले जे भन्छन् सोअनुसार गर्नु' भन्ने पुच्छ्रे विधान थपेका छन् । त्यो पुच्छ्रे व्यवस्थामा ऋषि, कुल, गोत्र, वर्ण, जात, गाउँ र लिङ्गका आधारमा समेत गम्भीर अन्तरलाई स्वीकार गर्न ठाउँ राखिएको देखिन्छ । यसरी ऐन-कानुनमा नै आर्यदेशको आभ्यन्तरिक गतिमान चरित्र सुरक्षित रहेको देखा परेको छ ।

आर्यदेशका धर्म अर्थात् ऐन-कानुनमा एउटा प्रखर लक्षण देखा पर्छ । ती ऐनले आफूलाई निषेधमाथि भन्दा विधिमाथि अर्थात् 'गर्नु हुँदैन' मा भन्दा 'गर्नुपर्छ' माथि अधिकांश अड्याउँदै आएका छन् । आजको विकसित सामाजिक चेतनाको आधारबाट हेर्दा यो भेदमा त्यतिसाह्रो महत्त्व स्थापित गर्न मिल्दैन तर संसारको पहिलो उपलब्ध लिखित विधान- इरानका शासक हम्मुरावीको ३५०० नियम कुँदिएको स्तम्भलेख (इ.पू. १८४५) मा आदेशभन्दा निषेधका सङ्ख्या बढी छन् भन्नेबाट मनुको विधि-आदेशपरक धर्मशास्त्रको महत्त्व बढ्छ ।

हाल उपलब्ध मनुस्मृति इशा प्रथम शताब्दीको हो भन्ने मानिएको छ । तैपनि ऋग्वेदमै समेत विधिकर्ताको रूपमा मनुसमेत देखा परेका छन् । उत्तरवैदिक कालपछि चाणक्यको अर्थशास्त्र (इ.पू. ८००-२५०) सम्ममा आश्वलायन, आपस्तम्व, बौधायन, कात्यायन, वशिष्ठ, जैमिनी आदिका श्रौतसूत्र, गुह्यसूत्र र धर्मसूत्रहरूका रचना भए । यी ग्रन्थहरू तत्कालीन समाजका ऐन-कानुन, आचारसंहिता, यज्ञादि र संस्कारादिका पद्धति तथा विधिविधानका ग्रन्थ थिए ।

प्राचीन आर्यदेशका ऐननियम, विधिविधानबारे सबै कुरा यसरी साह्रै संक्षेपमा चर्चा गरिसकेपछि संसारमा अन्यत्र नपाइएको तर

तिनमा एकसमान रूपले व्याप्त रहेको एउटा प्रबल आकर्षणको र आजको संसार निम्ति निर्णायक महत्त्वको लक्षणतिर ध्यान दिनु सामयिक हुनेछ भन्ने म ठान्छु । त्यो हो ती प्राचीन विधि-विधानले आफ्ना विधिनिषेधमा मानव र प्रकृतिबीचको तादात्म्यप्रति अनवरत जागरूकता देखाउनु, त्यो तादात्म्यको सन्तुलन नखल्बलियोस् भन्ने आग्रह निरन्तर प्रकट गर्नु र आफ्ना समग्र सौन्दर्य-चेतनालाई त्यो तादात्म्य आधारित गरी विधिविधानको तर्जुमा गरेर मानवजीवनलाई आकर्षण र सुखमय देखाउन खोज्नु । आफ्नो पति दुष्यन्तछेउ जान लागेकी शकुन्तलाले कण्व आश्रमबाट प्रस्थान गर्दा प्रत्येक जीवनधारी र वृक्षवनस्पतिसित रुँदै तिनलाई अँगालो हाल्दै बिदा लिएको दृश्यलाई कालिदासले आफ्नो **अभिज्ञान शाकुन्तल** महानाटकमा जसरी प्रस्तुत गरेका छन् त्यो आकस्मिक कलाचेतनाको कविमा स्फुरण भएको भन्दा पनि वैदिक चेतनाको अविरल प्रवाहको झुल्को थियो भन्ने म ठान्छु । त्यो प्रवाहलाई ती धर्मशास्त्र मानिएका ऐन-कानुनमा पनि स्पर्श गर्न सकिन्छ ।

फागुन, २०४७

□□□

५. विद्ययाऽ मृतमश्नुते

विद्ययाऽ मृतमश्नुते बहुधा उद्धृत औपनिषदिक वाक्य हो । शुक्ल यजुर्वेदीय कण्वशाखीय संहिताको चालीसौं अध्याय रहेको ईशावास्योपनिषद्को एघारौं मन्त्रको अन्तिम पादको रूपमा त्यो महावाक्य छ । त्यो पूरा मन्त्र यसप्रकार छ-

विद्यां चा ऽविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽ मृतमश्नुते ॥

उपर्युक्त मन्त्रले विद्या र अविद्याबीच भेद गरेर अविद्यामाथि विद्याको श्रेष्ठतालाई स्थापित गरी विद्याद्वारा अमृतत्त्व प्राप्त गर्छन् भनेको देखिन्छ । त्यस्तै, त्यसको लगत्तै पछिका मन्त्रहरूले सम्भूति र असम्भूतिलाई विद्या र अविद्याको समकक्ष राखेको छ र असम्भूतिका पछि लाग्नेहरू घोर अन्धकारमा पुग्छन् भनेको छ । विद्या र अविद्या भन्ने शब्दमा बितेका अनुमानतः २६००-३००० वर्षबीच निकै अर्थान्तर भएका छन् तापनि हाम्रो निम्ति त्यसको अहिलेको मूल अर्थमा विशेष फरक परेको छैन । सम्भूति र असम्भूति हाल प्रचलित शब्द होइनन् । तैपनि त्यही उपनिषद्को चौधौं मन्त्रले सम्भूतिं र विनाशं च भनेर असम्भूतिको अर्थ विनाश भन्दै सम्भूतिको अर्थ सृष्टि हो भन्ने बुझ्न लगाएको देखिन्छ ।

वैदिक वाङ्मयको विकास कहिले सुरु भयो यकिनसाथ विद्वान्हरूले भन्न सकेका छैनन् । ऋग्वेद संहितामा आजभन्दा ४५०० वर्षपहिलेका केही मन्त्रहरू पनि पाइन्छन् भन्ने मत सामान्यता स्वीकृत रहेको छ । त्यस्तै पछिल्लो वैदिक वाङ्मय गौतम बुद्धभन्दा २०० वर्षपहिले नै सृष्टि भइसकेको थियो भन्नेमा पनि सहमति पाइन्छ ।

ईशावास्योपनिषद्को काल निर्धारण गर्नु सजिलो छैन। तथापि विद्वान्हरू त्यसको महत्त्वलाई महत्त्वपूर्ण दस वैदिक उपनिषद्मध्ये श्वेताश्वतरभन्दा पहिलेको बृहदारण्यक र छान्दोग्यभन्दा पछिको कठोपनिषद् अर्थात् सिद्धार्थ गौतमभन्दा ३०० वर्षजति पहिलेको हो भन्ने अनुमान गर्छन् । यो उपनिषद्को भाषा कठोपनिषदको झैँ वैदिक संहिता र 'ब्राह्मण' ग्रन्थहरू तथा महाभारतका प्रचीन अंशहरूबीचको, आपस्तम्ब र बोधायन गृहसूत्रहरूसित केही मिल्ने र आर्षबाट अघि बढेर लौकिक संस्कृतितिर सङ्क्रमणकालीन भाषाजस्तो देखिएकोबाट निश्चित समय नभए तापनि अवधि निर्माण गर्न सहायता भएको छ ।

यसबारे यति विचार गर्नु आवश्यक छ । त्यसो किनभने यो अवधिभित्रै आर्यदेशमा मूल वैदिक जीवनपद्धतिको अन्त्य र अर्वाचीन वेदान्तको दर्शन तथा अहिलेको हिन्दूपद्धतिको प्रारम्भतिरका पाइलाहरू चालिएको समय हो ।

औपनिषदिक विचार र ती विचार प्रकट गर्न त्यस बेला प्रयोग भएका शब्द र अभिव्यक्तिहरूलाई त्यसै बेला देखिएका प्रकाण्ड विद्वान् र दार्शनिकहरूले आआफ्ना किसिमले अर्थानुवाद, व्याख्या र विश्लेषण गरेका छन् । ती सबै उपनिषद्समेत लिपिबद्ध होइन कि श्रुतिपरम्परा-आधारित निर्माण रहेका हुँदा छोटकरी गर्ने उद्देश्यले विचारहरूलाई सूत्रबद्ध (श्लोकका रूपमा समेत) रूपमा राख्ने र रुचि लिने अध्येता र विद्वान्हरूले अर्थका व्याख्या गर्ने पद्धतिलाई अनुसरण गरिएको हुँदा कसैले चाहे पनि नचाहे पनि विभिन्न र कहिलेकाहीँ त परस्पर विरोधीसमेत विश्लेषण र व्याख्या हुनु अनिवार्य थियो । चार्वाक, बौद्ध, जैन आदि मात्र होइन महाभारत, गीता रामायण, स्मृतिगन्थहरू र पुराणहरूमा विचार र दर्शनका विविधता भारतका आस्तिक र नास्तिक दर्शनबीच भेदका साथै समानताका मूल स्रोत वैदिक वाङ्मयका तिनै दसवटा उपनिषद् रहेका हुन् भन्नेमा त्यतिसाह्रो विवाद गर्नु पर्दैन ।

ईशावास्योपनिषद्को महत्त्व त्यसैमा छ। त्यो उपनिषद्बाट माथि उद्धृत ११औँ मन्त्रमा आजसम्म जीवित सन्देश प्राप्त भइरहनु त्यसै कारण हो। त्यही कारण हो जसले गर्दा यो उपनिषद्मा रहेका सत्रवटै मन्त्रमध्ये सबैको प्रभाव केही मात्रामा र केहीको त अत्यधिक मात्रामा आजसम्मको आर्यदेशीय, जीवनपद्धतिमाथि जिउँदो र क्रियाशील छ।

'त्यागद्वारा भोग गर', त्यक्तेन भुञ्जीथा अहिले पनि आधारभूत सामाजिक मूल्य हो। कसैको धनमा लोभ नगर्नु, कर्म गर्दै सय वर्ष बाँच्नु, आफूलाई नचिन्ने आत्मघातीहरू अन्धकारयुक्त नर्कमा पुग्छन्। यो संसारमा जे छ सबैमा ईश्वर व्याप्त छ, जो सबै प्राणीमा आफूलाई देख्छ र सबै प्राणीलाई आफूसमान ठान्छ त्यस्ता एकत्व देख्नेहरूमा शोक वा मोह हुँदैन, आदि विचारहरूमध्ये कुनचाहिँलाई झिकिदिँदा आजको आर्यदेशीय आधारभूत मानवीय सामाजिक मूल्यमा निर्देशक प्रेरणा बाँकी रहन्छ ? मलाई थाहा छैन।

त्यस्ता शास्त्रीय आचारसंहिता स्थापित गरेपछि स्वभावतया माथि उद्धृत मूल मन्त्र निश्चित हुने भयो। त्यो मन्त्रले नयाँ सन्देश दिएको पनि थिएन। पुराना उपनिषद्मा याज्ञवल्क्यले जनक र मैत्रेयीलाई, सनतकुमारले नारदलाई, प्रजापतिले इन्द्रलाई, जवालाले सत्यकामलाई, यम र नचिकेताको संवादमा र श्वेतकेतुलाई तिनका पिता उद्दालकले भनेका 'य एष अणीमा ऐतदात्यमिदं सर्वम् – तत्त्वमसि श्वेतकेतोः' मा अभिव्यक्त भएका हुन्। श्वेताश्वतर उपनिषद्मा ईशावास्यका विचार बढी छर्लङ्ग भएका हुन्।

केही पछिल्लो समयमा सिद्धार्थ गौतमले प्रतिवेदन गरेका मध्यम मार्ग र आर्यसत्य र एकाएक नयाँ स्थापित मान्यता थियो न एक मात्र बौद्ध चिन्तन। बौद्ध धर्ममा पछि गएर रूपान्तरण हुने कारण बुद्धका उपदेश थिएनन्। कि त्यो उपदेशपछि अनुसरण गर्ने 'संघम् शरणम गच्छामि' को जीवनपद्धतिलाई अनुसरण गर्ने प्रयास थियो। गीताले त्यस रूपान्तरणबाट शिक्षा लिएर ज्ञान,

कर्म र भक्तिबीच सांसारिक जीवनलाई कर्मयोगद्वारा सञ्चालित गर्दै परस्परमा समर्पित र सन्तुलित राख्नुपर्छ भन्नेमा उपनिषद्को जोडलाई आफ्नो नयाँ सामाजिक परिवेशमा पुनः स्थापित गर्ने चेष्टा गरेको थियो ।

प्रत्येक विचार र दर्शन समाजका भौतिक अवस्थासित माताको गर्भमा सालनालमा बेरिएर हुर्किने शिशुसरह जन्मिछ । त्यो जन्मपछि सालनाल काटिए तापनि माताको संरक्षण र स्नेह तथा माताबाट पौष्टिक आधार पाएरै शिशु पुष्ट हुँदै हुर्किंदै जान्छ । त्यस प्रक्रियामा समय-समयमा बाधा नपर्ने होइन । कुनै पनि गतिवेग अवरोधरहित अगाडि बढ्न सक्तैन । सामाजिक परिवेशले र त्यो परिवेशमा हुने आन्तरिक परिवर्तनले स्वास्थ्यमा बाधा पार्छ ।

औपनिषदिक विचारहरूले त्यस्ता अवरोधहरूलाई समय-समयमा भोग्नुपऱ्यो । आर्यदेशीय समाजव्यवस्थाले आफ्ना अँध्यारा समयहरूलाई भोग्नुपरेकै थियो । रेखा कोरेर भन्न गाह्रो भए तापनि भारतमा गुप्त कालको अवसानपछि विचारदर्शनमा अवरोधकारी प्रवृत्ति, सन्देशरहितताको प्रवृत्ति बढ्नुका साथै समाजको उन्नति, सम्पदाका नयाँ सृष्टि र विकास आदि पनि लामो अवधिसम्म अवरुद्ध हुन पुगे । हिमाली उपमहादेशले आफ्ना सृजनशीलताका साथै समृद्धि र स्वाधीनता समेत क्रमशः गुमाउँदै गयो । सयौं राज्यमा विभाजित यो उपमहादेशमा अधिकांशले आफ्ना स्वाधीनता पूर्णतः गुमाए, जसले कायम राखे वा राख्न सके तिनले पनि आफ्ना आन्तरिक शक्तिका आधारमा होइन बाह्य शक्तिका अनुग्रह र आशीर्वादबाट ।

यसो भन्नुको अर्थ यहाँको समग्र विचार परम्परा त्यो अँध्यारो युगमा पूर्णतया लुप्त भएको थियो भन्ने होइन । कसैगरी जीवित रहन सकेको त्यो आभ्यन्तरिक प्रेरणा र पहिचान, त्यो आधारभूत र मार्मिक महत्त्वका सामाजिक र मानवीय मूल्यका बीज रूपमा

जीवित नै रहे । आफूभित्र फेरि उम्रिन थाल्ने तिनका अन्तरक्रिया र आत्मिक चेष्टा पुनः आफ्ना रूप खोज्न, आफूले मूर्त रूप लिन निरन्तर प्रयत्नशील थिए । बीसौँ शताब्दीको उत्तरार्धमा आइपुग्दा यो हिमाली उपमहादेशमा रही सहस्राब्दी पुरानो, त्यस बेलादेखि सुषुप्त रहेको मूल मार्मिक मूल्यहरू फेरि जागृत हुन थालेका छन् । म त्यस्तै देख्छु ।

विचारको निरन्तरता, मूल्य र संस्कृतिको अविरल गतिमन्तता आदिका मूल आधारमा एकरूपता अर्थात् बहुप्रयुक्त- 'अनेकतामा एकता' यो आर्यदेशीय चरित्र रहिआएको छ । कतिपय युरोपेली विद्वान्हरूले त्यो निरन्तरतालाई देख्नु सट्टा अवरुद्ध गत्यात्मकता र पट्याइलाग्दो प्राचीनताको रूपमा बुझ्ने र बुझाउने चेष्टा गरे । हिमाली उपमहादेश आफ्नो प्राचीन क्षणमा हिमाली प्रपातझैँ अकस्मात् जमेर गतिहीन अवस्थामा रहेजस्तो छ भनी त्यस्ता केहीले भनेका पनि छन् । त्यस्ता कैयौँले ती औपनिषदिक चिन्तन र तिनले प्रतिपादन गरेका आधारभूत मानवीय मूल्यहरू उहिलेका कुरा थिए, बीचमा यो उपमहादेश कृत्रिम आध्यात्मिकताको जडवादमा रह्यो र भर्खरै दुई शताब्दीदेखि मात्र नयाँ चिन्तन र नयाँ पश्चिमा ज्ञानको सम्पर्कमा आएर यो उपमहादेशमा नयाँ जीवनपद्धतिको र नयाँ सामाजिक मूल्यहरूको निर्धारण र अनुसरण सुरु भएको छ भन्ने गर्दछन् ।

'विद्या र अविद्या दुवैलाई जसले एकसाथ बुझ्दा अविद्याद्वारा मृत्युलाई पार गरी विद्याद्वारा अमृतत्त्व प्राप्त गर्दछ' भन्ने विचारले विद्या र अविद्यालाई परस्परमा निषेधकारी र अग्राह्य होइन कि परस्परमा पूरक र समन्वयात्मक देखाएको छ । त्यसमा अविद्याको सम्बन्ध भौतिक जगत्सित र मानिसको आध्यात्मिक जगत्सित विद्याको सम्बन्ध रहेको देखिन्छ । त्यसरी देखाउँदा ती प्राचीन विचारकले स्वयम् भौतिकवाद र आध्यात्मिकतावादलाई समष्टि रूपमा अन्योन्याश्रित रूपमा हेर्ने चेष्टा गरेको प्रकट अनुभव

गरिन्छ । त्यो समष्टि दृष्टिकोण नहुँदो हो त 'मृत्युपारि अमृतत्त्व' भन्ने एकात्मक जीवनदर्शन मान्यता पाउने थिएन ।

माथि प्रस्तुत संक्षिप्त विचार सम्पूर्ण उपनिषद्मा र महाभारतमा मान्यताप्राप्त दर्शनका प्रेरणास्रोत रहेका हुन् भन्ने कुरा माथि भनिसकियो । त्यो जीवनदर्शन सबै आचारसंहिताका मूल स्रोत रह्यो ।

यो विचारलाई बुझ्न अध्यात्मवाद र भौतिकवादबीच आधुनिक पश्चिमा दर्शनशास्त्रले लक्ष्मणरेखा कोरेर विभाजन गरेको आधारलाई केलाउनु आवश्यक छ । भौतिकशास्त्रनिम्ति अर्थात् पदार्थसम्बन्धी विज्ञाननिम्ति भूतत्त्व र 'आत्मतत्त्व' बीच अवश्य गम्भीर भेद छ । जुनसुकै कारणले होस् तर औपनिषदिक चिन्तनले भने त्यस्तो भेद गरेन । शरीरलाई सबै धर्मसाधनको मूल आधार मान्नु, पुनर्जन्म र जन्मजन्मान्तरको प्रकल्पना गर्नेहरूले पनि उपलब्ध रहेको जन्ममा नै सर्वोच्च श्रेष्ठता र दुर्लभ स्थिति हरने गर्छ भनी स्वीकार गर्नु, यो शरीरलाई त्याग गर्नुपर्ने हो भने मलाई स्वर्ग चाहिन्न भनी महाभारत शान्तिपर्वका एक जापकले उद्‌घोष गर्दै स्वर्ग जान इन्कार गर्नु, आफ्नो कौरव बन्धुबान्धवलाई नर्कमा रहेको देखेपछि महायात्रामा रहेका युधिष्ठिरले स्वर्गतिर एक पाइला नचाली आफ्नै ठाउँमा अडिग उभिनु, जति पुण्य कार्य गर्नु छ, जस्तो ज्ञान हासिल गर्नु छ यसै संसारमा यही शरीरद्वारा प्राप्त गरिहाल भनी आर्यदेशीय दार्शनिकहरूले बाटो देखाउनु, गीताले कर्मयोगको प्रतिपादन गर्नु आदि सबैमा मैले त्यो समन्वयात्मक समष्टि दर्शनकै अनुसरण भएको देखेको हुँ ।

यी कुरालाई बुझ्न ग्रिसमा होमरदेखि अफलातुनसम्मले प्रतिपादन गरेका जीवनदर्शनसित औपनिषदिक दर्शनको तुलना गरी हेर्नुपर्छ । यी दुई दर्शनबीच कालक्रममा कुन पहिले भन्नेमाथि यहाँ म कुनै महत्त्व स्थापित गर्दिनँ । जहाँको जीवनदर्शनले जुन देशमा प्रभाव पारेको होस्, त्यस्तो कुरामा मानवीय विकासको

इतिहासशास्त्रीनिम्ति महत्त्व होला, यहाँ मेरा निम्ति छैन । यहाँ म समानता र भेदका आधारमा मात्र हेर्न खोजिरहेछु ।

ग्रिसमा सुकरातले विषपान गर्नुपऱ्यो । त्यसैको पुनरावृत्ति जिसस क्राइस्टलाई सलिबमा झुन्डयाउने रूपमा भयो । ती दुई घटनाले त्यो समाजमा अध्यात्मवाद र भौतिक वादबीच अन्योन्याश्रय होइन कि प्रचण्ड सङ्घर्ष रहेकोलाई नै छर्लङ्ङ पार्दछ । अकबरको समयमा भारतका माधवाचार्यले आफ्नो 'सर्वदर्शन सङ्ग्रह' मा चार्वाकको लोकायतिक दर्शन (यसलाई भौतिकवाद भनिन्छ यद्यपि लोकायत र भौतिकवादबीच पदार्थको प्राथमिकतालाई मान्यताबाहेक कुनै कुरामा समानता छैन) -लाई निन्दा गर्दै चार्वाकले 'यावत् जीवेत् सुखम् जीवेत ऋणं कृत्वा घृतंपीवेत् । भस्मीभुतस्य देहस्य पुरागमनं कुतः' भनेका थिए भनी झुट्टा आरोप लगाएका हुन् । त्यस्तो विचार गौतम बुद्धपहिलेका ती चार्वाकमा रहेको कतै कुनै प्रमाण छैन । चार्वाकले यज्ञ, कर्मकाण्ड वेदको अपौरुषेयता र अन्तिम प्रामाणिकतालाई मात्र इन्कार गर्ने गर्थे नत्र भने चार्वाक सरल जीवनका, तपस्वी, स्वार्थरहित, ज्ञानार्थी र अपरिग्रही भिक्षु नै थिए ।

ग्रिसमा सुकरात पनि त्यस्तै थिए । सुकरातमा चार्वाकमा झैँ भौतिकवाद र आध्यात्मिकवादको समन्वय थियो । ग्रिसमा सुकरात मारिए । महाभारतमा व्यासले चार्वाकलाई वेदविरोधी तपस्वी ब्रह्मराक्षस भनी एक ठाउँमा भने अर्को ठाउँमा दुर्योधनका मुखबाट कृष्णको वास्तविक तिरस्कार गराउँदा 'महर्षि' चार्वाकले तिम्रो शब्द सुने भने के भन्लान् भनी प्रताडना गरे । रामायणमा दशरथका मन्त्री र वशिष्ठजत्तिकै प्रखर ऋषि जावालीबारे चर्चा छ । वाल्मीकिले जावालीलाई भौतिकवादी र नास्तिक भनी निन्दा गर्दा कुनै अजामिल वा अङ्गुलिमालसित होइन स्वयम् सिद्धार्थ गौतमसित तुलना गरी बौद्ध धर्मवादी हुन पुगेको भनी आलोचना गरेका छन् ।

ग्रिसका विचार र दर्शनलाई युरोपेली सभ्यता र संस्कृतिको अर्थात् सामाजिक मूल्यहरूको उद्‌गम स्रोत भनी आधुनिक युरोपेली समाजशास्त्री र दार्शनिकहरूले स्वीकार गरेका छन् ।

यहाँ मैले होच्याउन वा निन्दा गर्न होइन कि आर्यदेशका र ग्रिसका मूल मान्यता र आचारसंहिताबीच तुलना गर्न खोजेको हुँ । होमरका र होमरपछिका ग्रिसका सबैजसो महान् साहित्यकहरूले आफ्ना देवताहरूलाई शक्तिशाली, सर्वज्ञाता, सर्वव्यापी देखाउँदा देखाउँदै तत्कालीन ग्रिसेली समाजमा यावत् निकृष्टता, त्यहाँ उपलब्धिमा रहेको दासत्व र तत्‌जनित सकारात्मक र नकारात्मक मूल्यले ओतप्रोत मानव र देवताबीच दास र मालिकको सम्बन्धद्वारा ग्रस्त असहिष्णु क्रूर र बदलावादी देखाएका छन् । होमरदेखि पछिका सबै ग्रिक साहित्यकारले आफूले बनाएका देवतामा मानव समाजका सकारात्मक मूल्यहरू गौण अस्तित्वका रूपमा चित्रण गरेका छन् ।

आर्यदेशका चिन्तन र साहित्यमा ठीक विपरीत प्रवृत्ति देखा पर्छन् । वैदिक वाङ्मयमा देखिने इन्द्र स्वाभाविक कमजोरीहरू रहेको श्रेष्ठ दानशील र रक्षक कल्याणकारितातिर प्रवृत्त श्रेष्ठ मानवका रूपमा देखा पर्छन् । त्यहाँ लोभ देखा पर्दा अमृतनिमित्त, त्रास र पलायन प्रकट हुँदा समुद्रमन्थनबाट निस्केको हलाहल भरिएको घैँटोप्रति देखा पर्छ । अमृत र विषका घडा मूल्यहरूका, विद्या र अविद्याका, सम्भूति र असम्भूतिका प्रतीक थिए । वैदिक रुद्रले पौराणिक महादेवको रूप पाउँदासमेत विनाशका मूल स्रोत आफ्ना ताण्डवद्वारा महाप्रलय उपस्थित गर्ने महादेव अन्य सबैभन्दा बढी वरदाता र कल्याणकर्ता मात्र देखा परेनन् कि देवता र असुर दुवैका हितमा आफूले हलाहल विषपान गरी जगत्‌को रक्षक भएर हिमालका तपस्वी बने । महादेव आफैँले ध्वस्त पारेकोमा कामदेव प्रमुख रहनु र त्यो हत्यापछि महादेवले पार्वतीलाई ग्रहण गरी दाम्पत्य जीवन चलाउनु आदिमा मैले भौतिकवाद र

अध्यात्मवादको यो हिमाली उपदेशमा त्यो समष्टि समन्वय देखेको हुँ जो ग्रिसमा ओलिम्पसका कुनै देवतामा रहेको होमर र तीपछिका कुनै लेखकले देखाएनन् । उपनिषद्मा प्रकट त्यो समष्टि दर्शनको एउटा प्रतिरूप सिद्धार्थ गौतमले गयाको बोधिवृक्षमुन्तिर प्राप्त गरेका धर्मचक्रसम्बन्धी ज्ञान हो भन्ने म ठान्छु । तिनले प्रतिपादन गरेका आर्य सत्यहरू औपनिषदिक चिन्तनकै तर पछिल्लो युगद्वारा संस्कारित दर्शन थियो । बुद्धवाद आज वैदिक धर्मसमेतझैँ धार्मिक रूढिवादमा परिणत हुनु समाजविकासको एउटा अनिवार्य परिणति हो तथापि प्रेरक मूल्यगत जीवनदर्शन आज पनि आफ्नो रूपमा यो हिमाली उपमहादेशमा उही रूपमा कायम छ ।

समाजको यो आभ्यन्तरिक मार्मिक शक्तिका अभिव्यक्ति पनि ग्रिस र आर्यदेशमा आफ्नै प्रकारले भएका छन् । होमरदेखि रोमन साम्राज्यको अन्तसम्ममा त्यो प्रदेशमा अध्यात्मवाद र भौतिकवालबीच समाजको दैनिक जीवनमा अग्निरेखा कोरिएको हुँदा इ.पू. ५७-५४ मा रोमदेखि आपुआसम्मको एपिएन राजमार्गमा संसारको आदिविद्रोही मानिएको स्पार्टाकसका साथै चार हजार दास विद्रोहीलाई सडकका दुवैतिर सलिबमा झुन्ड्याएर प्राण हरण गरियो । निरोको समयमा संस्थापनाले राजधानी रोमलाई आगो लगाएर भष्मीभूत पाऱ्यो । धर्मको नाउँमा मानवको क्रूरतम नरसंहार रोमन साम्राज्यमा भयो जो ग्रिसेली संस्कृतिकै पछिल्लो प्रक्षेपण थियो ।

आर्यदेशमा त्यस्ता कुनै सामाजिक दुर्घटनाहरू, मानवकृत महाप्रलयहरू नहुनुमा दार्शनिक र आचारसंहितागत कारण खोज्दा म त्यहीमाथि भनिएको शाश्वत मानवीय आध्यात्मिक र भौतिक मूल्यका समन्वयात्मक समष्टि जीवन्त अभ्यासको दर्शन गर्न पुग्छु । त्यो अभ्यास सम्पूर्ण अवधिभरि आजसम्म जीवन्त रहेको पनि म पाउँछु ।

समाजविकासको उद्देश्यनिम्ति, सभ्यताको श्रीवृद्धिनिम्ति गाउँ

र सहरबीच भेद मेटिँदै जानु आधुनिक समाजशास्त्रले अपेक्षा गरेको र गर्ने कुरा हो । भारतमा मात्र होइन, आजको नेपालमा समेत त्यस्ता दृश्यविभेद मेटिन पनि थालिएका छन् । तथापि, त्यो विलोपन चलिरहँदा पनि, सहरले विशाल वैभव र ऐश्वर्य गर्दा पनि प्रेरणा भने भारत र नेपाल दुवैले गाउँबाटै रोजरोजै लिइरहेछन् । आध्यात्मिक भने पनि भौतिक आधारमा भने पनि गाउँ र सहरबीच भेद मेटिने प्रक्रिया चलिरहँदा विजय त दुवै ठाउँमा त्यही विद्या र अविद्या, सम्भूति र असम्भूतिबीच समन्वयको दर्शनले पाइरहेछ ।

भारतमा राजीव गान्धीको हत्या भयो । दक्षिण भारतबाट वहाँको शव नयाँ दिल्ली ल्याएर जमुनाकिनारमा अग्न्याधान गरियो । दिल्ली मात्र होइन, सम्पूर्ण भारत मात्र होइन नेपाल र श्रीलङ्कासमेत उत्तिकै विचलित भए । भारतीय दूरदर्शनमा निकै ध्यान दिएर त्यो विचलनलाई त्यो दिन मैले हेरिरहेँ ।

त्यो विचलन र त्यस बेला त्यहाँ देखा परेको समय-पर्यावरणका तहमा रहेका मूल्यगत प्रेरक ऊर्जा उही विद्या र अविद्याबीचको अन्योन्याश्रय भन्दा रत्तिभर पनि फरक नरहेको मैले भने अनुभव गरेँ ।

इतिहासबाट उदाहरण टिपेर तुलना गर्न खोज्दा पञ्चपाण्डव र द्रौपदीले महाप्रस्थान गर्दा र रामाले सरयु प्रवेश गर्न आफ्नो दरबारबाट उही महाप्रस्थानमा हिँड्दा हस्तिनापुर र अयोध्याबासीहरू कसरी विचलित भएका थिए भनी व्यास र वाल्मीकिले गरेका वर्णनलाई हेर्दा म सम्झिरहेँ । मैले भनेको विद्या र अविद्याको समन्वय र समष्टिगत मूल्यको अनुसरण त्यसरी यो आर्यदेशमा आज पनि रूप छ र समान रूपले जीवन्त र प्रवाहित छ भनेको हुँ । अन्त्यमा, विद्यया ऽमृत मश्नुते मा स्वीकृत अमृतत्त्वतिर म ध्यान दिन चाहन्छु । त्यो अमृतत्त्व शरीरको होइन युरोपीय दर्शनले प्रतिपादन गरेको पराभौतिकतावादी अध्यात्मवाद अर्थात् भारतको पौराणिक र पछिल्लो वेदान्तिक चिन्तनले प्रतिपादन गर्ने

खोजेको आत्मवाद होइन कि ती सबैभन्दा माथि शाश्वत मानवीय मूल्यको निर्लिप्त अभ्यास नै हो भन्ने म ठान्छु । अमृतत्त्वको त्यो चाहना मानव समाजको कल्याणमूर्तिमा सत्य, शिव र सुन्दरको अभ्यासमा आफ्नो समर्पण हो । त्यस कारण त्यो समर्पणभित्र शाश्वत कालनिम्ति आफू जीवित रहनु हो । यसैलाई बृहदारण्यक उपनिषद्ले 'तत्संप्सायशुद्धः पूतो ऽजरो ऽमृतः संभवति' (५/१४/८) (त्यो सबै आएर शुद्ध भए र प्रतिग्रह दोष पवित्र भएर जरारहित अजय र मृत्युरहित अमृत हुन्छ) भनेको हो ।

मिर्मिरे, २१ जेठ २०४८

❑❑❑

६. करुणा : आर्य जीवनदर्शन

नेपालमा करुणाको स्थितिबारे विचार गर्न खोज्नेहरू सुरुमा भ्रममा पर्न सक्छन् । यहाँ मांसाहारिता झन्डै सर्वप्यापी छ । रक्तबलि नपाउने देवी-देवता र तिनका मन्दिर अल्पसङ्ख्यामा छन् । धार्मिक खटजात्रा हुँदा तृप्तिका साथ जाँड र रक्सीको प्रयोग हुने गरेको देखिन्छ । टोलटोलका जात्राहरूमा भैरव र दुर्गाका मकुण्डो लगाएकाहरू हातमा खड्ग लिएर नाच्दै युद्धको दृश्य देखाउँछन् । वात्सल्य, ममता, दया र करुणाका मूर्ति देवीमाताहरूमा १०८ राँगा एकै बलि दिने गरेको पनि देखिन्छ । पटुकामा खुकुरी भिरेका पुरुषहरू पर्वतीय गाउँहरूमा दिनहुँ देखिने सामान्य दृश्य हुन् ।

यस्तो पर्यावरणमा करुणाको पर्यायवाची आचारसंहिता अहिंसा नेपालमा पहिले कहाँ थियो र अहिले कहाँ छ भनी प्रश्न गर्ने ठाउँ नभएका होइनन् । आर्यदेशको इतिहास हेर्दा वैदिक कालका यज्ञमा हुने गरेका हिंसा र पशुवधविरुद्ध आत्मज्ञानको आन्दोलनमा सम्पूर्ण उपनिषद्हरू उत्रिएका देखा परेको छ । यज्ञमा बलिलाई रोक्न नसकेपछि बलिलाई नयाँ रूपका आधारमा व्याख्या गर्दै अश्वमेध यज्ञको बलि घोडाको टाउको उषा हो, सूर्य त्यसका आँखा हुन्, वायु नै त्यसको प्राण हो, वर्ष त्यसको आत्मा हो, आकाश पिठ्युँ हो, अन्तरिक्ष पेट हो, वैश्वानर अग्नि त्यसको मुख हो र परमात्मा नै घोडाको तबेला हो । यज्ञबलिलाई त्यसरी बुझ्नुपर्छ भनी बृहदारण्यक उपनिषद्ले आफ्नो प्रारम्भमै भन्यो । बलिविरुद्ध लोकापत, आजीवक, जैन, बौद्ध, वैष्णव धर्महरूका उदय भएर विकसित भए । बलि नै दिने हो भने कुभिन्डोका, मुलाका, विभिन्न फलहरूका पिण्डका नत्र कसार र भातका

डल्लामा पशु भन्ने विचार आरोपित गरी तिनको बलि दिनु भन्नेमाथि बारम्बार जोड दिने गरिएको देखिएकै हुन् । नेपालमा अझै पनि अनगिन्ती परिवारमा बलिले त्यस्तै अर्थ पाएको छ । तामाङहरू भातको लाम्चो तोर्मामा पशुको कल्पना गरेर त्यसलाई पूजा गरेर टुक्र्याई बलिप्रसादको रूपमा खान्छन् । कुभिन्डोमा चारवटा सिन्का खुट्टाका रूपमा घोचेर उभ्याई नवरात्रमा त्यसमा मार हानिन्छ । भवानीलाई इष्टदेवी मानेर केही परिवार बोकाको रक्तधार बलि दिन्छन् त केही परिवार गाईको भर्खर दुहेको न्यानो ताजा दूध-पीयूषधारा चुहाउँछन् ।

अस्ट्रेलियाका भारतीय इतिहासका विश्वविख्यात विद्वान् ए. एल. वाशाम आर्यदेशीय समाजको विशद विश्लेषण गर्दै भन्छन्- "अहिंसाको सिद्धान्त विशेष प्रकारको थियो तथापि त्यसले हिन्दूजीवनमा वास्तविक प्रभाव पार्‍यो । पशुवध नगर्नू भन्ने आज्ञप्ति निकै अघि बढेर त्यो सिद्धान्तले अहिंसा भनेको दया, कारुणिकता र मैत्री, सकारात्मक परोपकारिता, दानमैत्री आदिसित अहिंसाको समीकरण गर्‍यो सबै प्राणीप्रति आत्यन्तिक कल्याण भाव र समानताको दृष्टिकोण हिन्दू अहिंसाको मूल मन्त्र हो ।"

ती विद्वान् इतिहासकार ए. एल. वाशाम अस्ट्रेलियाका आधुनिक विद्वान् थिए । महाभारत शान्तिपर्वमा हेर्दा चाण्डालसित विश्वामित्रको छलफल र मिथिलाको मासु बेच्ने बगरेले जीवहत्याद्वारा आफ्नो पसल चलाएकोलाई व्यवसायप्रति आफ्नो धार्मिक इमानदारी भनी जवाफ दिएका दुई उदाहरण म अहिले यहाँ सम्झिन्छु । स्वधर्म पालनलाई, त्यसमा हिंसा र क्रूरता रहँदा पनि हिन्दू जीवनपद्धतिले पापकार्य भनी कहिल्यै निन्दा गरेन । जोड केमाथि मात्र दिने गरियो भने जुन व्यवसायमा लागेका छौ स्पृहाहीन लोभरहित रहेर निष्काम भावले गर । त्यसो गर्दा कुनै हिंसा, पाप वा अधर्म भएको ठहर्दैन भन्नेमाथि जोड दिइयो ।

माथिको कुरालाई गीताले एउटा अतिउदारवादी दृष्टिकोणको

श्लोकले प्रस्ट गरेको छ-

अपि चेत्सुदुचारो भजते मामनन्यभाक्
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ।

(अतिशय दुराचारी छ भने पनि अनन्यभावले मेरो भजन गर्छ भने निश्चित बुद्धि भएको त्यस्तो मानिसलाई साधु नै भन्नुपर्छ ।)

यो श्लोकमा 'मेरो भजन' भनेर कृष्णले निजात्मक होइन कि आफ्नो योगी, निष्काम कर्मवादी र कारुणिक लोककल्याणकारी भावनालाई भनेका छन् । गीताले जोड दिएको भक्तिको केन्द्र कुनै देवता होइन कि देवभाव र दैवी सम्पत हो, त्यस कारण गीताले लगत्तै भनेको पनि छ-

कौन्तेय प्रति जानीहि न मे भक्त : प्रणश्यति ।

(अर्जुन निश्चित तवरमा बुझ मेरो भक्त कहिल्यै नष्ट हुँदैन ।)

माथिको व्याख्या मेरो आफ्नो होइन गीताले नै बाऱ्हौं अध्यायमा- *अद्वेष्टा सर्वभुतानां मैत्रः करुण एव* च बाट सुरु गरी *तुल्य निन्दास्तुतिमौनी सन्तुष्टो येन केनचित्* (१२/१३-१९) सम्मका सात श्लोकद्वारा तत्त्वतः त्यही व्याख्या दिएका छन् । गीताका यी श्लोकहरू आर्यदेशीय हिन्दू जीवनपद्धतिका मार्मिक ऊर्जास्रोतहरू हुन् ।

त्यस्ता विचार र दर्शनले कहिले कुन समाजलाई धारण गर्न सक्यो, कुन समाजले त्यस्ता आचरण कहाँ गरे भन्ने प्रश्न साधारणले मात्र गर्छन् । संसारमा कुनै मानव समाज आफ्ना आदर्शविहीन रहेन । तर कुनै समाजको अति सानो सङ्ख्याले बाहेक आफ्ना आदर्शलाई बहुसङ्ख्याले कहाँ प्रतिपालन गरे भनी प्रश्न गर्न मिल्दैन । जनसङ्ख्याको अनुपातमा आदर्शका प्रतिपालनद्वारा समाजका आधारभूत व्यक्तित्वको निर्माण गरी

नागरिकहरू आफ्नो समाजको परिचय दिइरहेका हुन्छन् । गीतादर्शनले आर्यदेशीय समाजको त्यो परिचय दिएको छ । यो कुरालाई व्याख्या गर्दै तर गीताको नाम नलिईं, समग्र आर्यदेशको इतिहासको मूल्याङ्कनको निचोडको रूपमा उही अस्ट्रेलियाली विद्वान् ए. एल वाशामले आफ्नो पुस्तक The Wonder that was India को प्राक्कथनमा भनेका छन्- "युद्धसम्बन्धी आफ्नो समग्र इतिहासमा हिन्दू भारतले सहरहरूलाई नै तरबारको धारमा उतारेको अथवा युद्धमा नलागेकाहरूको सर्वहत्या गरेको जस्ता कुनै कथाहरू पाइँदैनन् । आफ्ना बन्दीहरूलाई जिउँदै छाला काढ्ने, अस्सिरियाका राजाहरूका जस्ता यन्त्रणावादका त्रासदीको कुनै समानान्तर इतिहास प्राचीन भारतमा छैन ।" प्राचीन भारतीय अर्थात् यो हिमाली उपमहादेशीय सभ्यताको अत्यन्त घतलाग्दो लक्षण त्यसको मानववाद हो । हुन पनि कुरुक्षेत्रको लडाइँपछि आर्यदेशमा विश्वलाई थर्कायमान तुल्याउने कुनै महायुद्ध भएनन् । पहिलो र दोस्रो विश्वयुद्धमा भारतलाई ब्रिटिस साम्राज्यले संलग्न तुल्याएको थियो । भारत आफू गएको होइन । मुस्लिम आगमनपछि आफ्ना स्वाधीनताको रक्षामा आर्यदेशले तरबारलाई तरबारले अवश्यै जबाफ दियो । पलासीको लडाइँपछि भारतभरि ब्रिटिस साम्राज्यले लडाइँहरू अवश्य थोपरेको हो । युद्धनिम्ति आर्यदेश स्वयम् अगाडि उठेको होइन । आर्यदेशले चङ्गेज खाँ, हम्मुरावी, निरो, नादिर शाह, ऋयासस आदिजस्ता न कुनै शासक जन्मायो न त्यस्ताका अनुयायी नै । सम्राट् अशोक र हर्षवर्धन आर्यदेशीय परम्परा हुन्, जुन परम्परालाई महात्मा गान्धी र जवाहरलाल नेहरूले हाम्रो युगमा अति संवर्द्धन गरे । करुणा जेलाई भनिन्छ, कारुणिकताको दर्शन नै हो आर्यदेशले कुरुक्षेत्रपछि अहिलेसम्म त्यसको निर्वाह गर्दै आएको छ । कारुणिकता निर्वहनको सहस्राब्दियौं लामो इतिहासमा नेपालको स्थान यो आर्यदेशमा झन् उज्ज्वल छ । शान्ति र करुणाको प्रतीक रहेको नीलो किनाराको यहाँको सूर्य, चन्द्र झन्डा आफ्नो गौरवको साथ समग्र ज्ञात इतिहासमा

अग्लो भएर फरफराइरहेछ । आर्यदेशका उच्च सामाजिक आदर्शहरूका प्रथम प्रतिपादन सुमेरु पर्वतको चारैतिरको भूभागमा भयो, सिन्धु उपत्यकामा भयो, भीष्मका शरशय्यामा भयो । विदुरमा कानपुरनजिकै बसेर वाल्मीकिले विदेह र कोशललाई केन्द्र बनाएर गरे कि वैशाली र कपिलवस्तुमा महावीर जैन र सिद्धार्थ गौतम जन्मिएर भयो भन्नेमाथि विशेष महत्त्व छैन । मेरो अध्ययनबाट मैले के देखेँ भने हिमालय र त्यसका छायामा काश्मिरदेखि गण्डकी किनारसम्मका पर्वत र मैदानका विचारक, मन्त्रद्रष्टा र पुराणवाचक तथा स्मृतिकारहरूले सामूहिक रूपमा त्यसो गरे । अतः आध्यात्मिक खोजीको त्यो महायात्रामा कारुणिकता प्रतिपादनको त्यो निष्काम कर्मक्षेत्रमा इतिहासले अनुदान गर्दा र वर्तमानले त्यो अनुदानलाई झन् समृद्ध तुल्याउँदा यो नेपाल र यहाँका नेपाली न कुनै क्षण कतै अनुपस्थित रहे न पलायनवादी भएर हिमालको गुफामा गएर थुनिएर नै बसे । त्यसो नहुँदो हो त महावीर जैन र गौतम बुद्ध गङ्गापारि थिएनन् बरु पोखरा र मुक्तिनाथ अथवा मानसरोवरतिर लम्किने थिए । सीता पनि विदेह राजा जनककै महलमा सन्न्यासीहरूलाई हात देखाएर बसिरहने थिइन् । स्वर्गारोहणनिम्ति द्रौपदीसँगै पाण्डवहरू हिमाल आरोहणमा आउने थिएनन्- हिमालयलाई तिनले स्वर्ग ठान्नुपर्ने थिएन । करुणाको त्यो चन्द्र-सूर्य झन्डा नफर्फराउँदो हो त न यो देशमा सती र पार्वती जन्मिने थिए न संसारको विनाशनिम्ति निस्केको हलाहल विषपान गरी विश्वमानवको रक्षा गरेर शिवले यो हिमालयलाई आफ्नो तपोभूमि बनाउने थिए । हिमालयमा शिव र पार्वतीको विवाह ममता र करुणाको मिलन हो । यी सबै मिथक हुन् तर तिनमा सुदीर्घ कालिक इतिहासका चरित्र अङ्कित भएका छन् ।

परन्तु वर्तमानले भूतकालसित सन्तोष गर्न थाल्यो भने, त्यही आनन्दमा रमाइरहने अभ्यास गऱ्यो भने भविष्य अन्धकारमय हुनु अनिवार्य हुन्छ । आज आर्यदेशमा सर्वत्र त्यो सम्भावना प्रबल भएर आएको छ । माथि भनिसकिएअनुसार मानव हुनुको प्रथम

परिचय त्यसको कारुणिकता हो, अतः करुणा नारी र पुरुषबीच अविच्छेद्य रहन्छ । तथापि जननी, जीवनदातृ, भाषा र चेतनाकी स्रोत, ज्ञानदातृ, वात्सल्यले भरिपूर्ण आतिथ्य, दया, स्नेह, क्षमा आदिका प्रतिमूर्ति रहेकी हुँदा नारीमा कारुणिकता खँदिलो र व्यापक अनि सर्वान्र्तयामी रहने गर्छ ।

यो आर्यदेशको परिवेशभित्र त्यस्ती नारी आज सङ्कटमा पारिएकी छन् । करुणा दुर्घटनाग्रस्त भई अपाङ्ग हुँदै गएको देखिन्छ । नारीविरुद्धका अपराधबारे माथि उल्लेख गरिसकैं । त्यो अपराध र त्यसका स्रोत सुरसाको मुखझैँ आकाश पृथ्वीलाई ग्रस्त पारुँलाजस्तो गरी मुख आँ बनाइरहेछ ।

माथि गरिएको विवेचनाबाट करुणा अर्थात् कारुणिकताको दर्शन मानवसमुदायका प्रायः सबैजसो आधारभूत र कल्याणवादी-उपकारवादी मूल्यहरूसित जोरिएको देखियो । यहाँ अब त्यसका केही खासखास पक्षतिर ध्यान दिऊँ ।

द्वेषरहितता त्यस्तो मानवीय व्यवहार हो जसले समाजमा मानवीय सम्बन्धलाई न्यानो, पारस्परिक सम्मानयुक्त, अरूका मूल्यमा आफ्ना स्वार्थसिद्धि गर्नेबाट विमुख, त्यस्तो स्वार्थसिद्धि नहुँदा उत्पन्न हुन सक्ने क्रोध र विरोधबाट पराङ्मुख राख्दछ । द्वेषरहितताले प्राणी मात्रमा समत्व र सम्मान तथा उचनीचपरक घृणाबाट मनोवृत्तिलाई पृथक् राख्तछ । राज्यहरूबीच सुसम्बन्ध र सहजीवनलाई द्वेषले विच्छिन्न तुल्याई युद्धको सिर्जना गर्दछ ।

समाजमा उचनीचको वर्ण र वर्गविभेद तथा राज्यस्तरमा बडा राष्ट्र तथा साना राष्ट्र भन्ने विभाजन, तिम्रोभन्दा मेरो व्यवस्था श्रेष्ठ भन्ने सिद्धान्तकारले खडा गर्ने पूर्वाग्रह तथा आग्रह सबै नै मूलतः राज्यहरूबीच द्वेषजनित हुन् । त्यो द्वेषले नै यो शताब्दीभित्र यो संसारका सम्पन्न र समृद्ध राज्यहरूले दुइटा विश्वयुद्धहरू जन्माए । त्यसपछि दोस्रो विश्वयुद्ध अन्त्य हुनासाथ जानाजान सुरु गरिएको शीतयुद्ध तथा नाभिकीय शस्त्रास्त्रको

होडले संसारका कुनकुन राज्यमा कस्ता विध्वंश भए, विकासोन्मुख राज्यहरूका प्रगतिमा विश्वस्तरमा कस्ता बाधा पारे तथा यो भूमण्डल नै नाभिकीय महायुद्धको पूर्णाहुतिमा पर्ने सम्भावना कतिपटक जन्मिएका थिए भन्नेबारे आजका हामी सबै आफैं साक्षी छौं ।

त्यो द्वेषको अझैं अन्त्य भएको छैन । सोभियत सङ्घको अस्तित्व लोपलाई मानवकल्याणको उद्देश्यको पराजय होइन कि त्यो उद्देश्यको एक मात्र ठीक बाटो भन्दै समाजवादको निदान प्रस्तुत गरी त्यसमा पनि, समाजवादलाई मानवविरोधी दिशामा व्यवहृत गर्ने अधिनायकवादी र द्वेषपूर्ण क्रियाकलाप चलाइयो । यसरी हेर्दा सोभियत सङ्घको अस्तित्व लोप आफ्नै कृत्रिम सिद्धान्तकारिता, प्रगतिको नाउँमा नयाँ वर्गको उत्पादन र ती सबैमा चरम हठवादिताले गर्दा भएको हो । समाजवादले द्वेषको बाटोमा हिंडेर आफ्नो निम्ति पराजय निश्चित गरेको छ ।

यसैले समाजवादको पराजय अन्य कुनै वादको श्रेष्ठता वा विजयचाहिँ ठहर्दैन । अर्को पक्ष भन् द्वेषपूर्ण थियो र छँदै छ । मानवको विकास, सम्मान सृजनशीलता र श्रमको महानतालाई आद्योपान्त निषेध गर्दै आएको आधारभूत व्यवस्थाविरुद्ध उठेको समाजवाद आफ्नै कारणले पराजित हुनुबाट पहिले नै अस्वीकृत र पराजित रहेको मूल व्यवस्था कल्याणकारी थियो अथवा स्थिर र स्थायी रहनेछ भन्ने मिल्दैन । अतः विकल्पको खोजी फेरि पनि चलिरहनेछ । त्यस्तो विकल्पको खोजी आफ्नो प्रकारले आर्यदेशमा पहिले पनि चल्ने गरेको थियो । नयाँ समाज र त्यसमा नयाँ मानिसको सृष्टि निम्ति मानव समाज पहिले पनि प्रयत्नशील थियो भन्ने तथ्यलाई प्रमाणित गर्न धेरै उदाहरणहरू दिन सकिन्छन् । तथापि यहाँ प्रचलित दुईवटा सूक्तिलाई उद्धृत गरौं–

अयं निजःपरोवेतिगणना लघुचेतसाम्
उदार चरितानां तु वसुधैवकुटुम्बकम् ।

यो श्लोकले 'यो मेरो यो तेरो भन्नु छोटा बुद्धिहरूको काम हो । उदार चरित्र भएकाहरूका भने यो वसुधा नै कुटुम्ब हो' भन्यो । यो उक्तिमा रहेको विचारले व्यष्टि र समष्टि दुवैका बीच र दुवैका हितमा समन्वय र सन्तुलन खोजेको देखिन्छ । करुणाको दर्शन त्यसरी उदाहरणमा आफ्नो पूर्णताका साथ प्रकट भएको छ । यसले न व्यक्तिलाई माथि उठाएको छ न समाजलाई तल झारेको छ । यस्तै सकारात्मक करुणावादी मूल्य स्थापना यो श्लोकमा पनि भएको पाइन्छ ।

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वेसन्तु निरामया
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चित दुःख भाग्जनः ।

मैले यो श्लोकलाई अर्थ्याउनु पर्दैन । यो सूक्तिले द्वेषलाई व्यष्टि र समष्टि दुवै आधारमा पूर्ण निषेध गरेर सार्वत्रिक कल्याणको कामना गर्दै उच्चतर समाजव्यवस्था निम्ति आशीर्वचन प्रस्तुत गरेको छ ।

मैले देखे-बुझेसम्म हिन्दुत्वको मूल प्राण रहेको कारुणिकताले उपर्युक्त दुई उद्धरणमा सरलतम तर उच्चतम अभिव्यक्ति पाएका छन् ।

त्यस्ता शुभकामना रहँदारहँदै पनि आर्यदेशीय समाज किन हीनतामा पुग्यो, किन यसको अपकर्ष भयो, किन यसको त्यस्तो मार्मिक आन्तरिक ऊर्जा चिसो हिमशिलामा परिणत भयो भन्ने प्रश्नहरू विचारणीय अवश्य छन् । उपर्युक्त विचारहरूलाई समाजको प्रगतिमा बाधकको रूपमा मान्न सकिने कुनै कारण त्यस बेला पनि थिएनन्, अहिले पनि छैनन् । समाजमा वर्गीय स्वार्थहरूका सङ्घर्ष प्रबल थिए र अहिले पनि छन् । माथिका उदाहरणले त्यो वर्गसङ्घर्षलाई द्वेषपूर्ण वर्गयुद्धभन्दा कल्याण कामनावादी प्रयत्नद्वारा समाधान गर्ने नयाँ समाज र त्यसमा नयाँ मानिसका सृष्टि गर्ने चाहना गरेको थियो । मानव समाजले धातु प्रयोग आधारित आफ्नो सभ्य युगको १० हजार वर्ष लामो इतिहासमा युद्धलाई

सधैँ र सर्वत्र इन्कार गरेको हो । स्वार्थहरूले राज्यसत्ताका रूपमा शक्ति ग्रहण गरेपछि विश्वइतिहासमा चानचुन पन्ध्र हजार युद्धहरू गऱ्यो तर कुनै युद्ध पनि कल्याण मार्गमा सफल भएनन् । इतिहासमा व्यक्ति, त्यसको समाज र समाजको राज्यले एक मात्र शान्ति र सहिष्णुताका अवस्थामा आ-आफ्ना सर्वोच्च विकास प्राप्त गरेका थिए । हिन्दुत्वको करुणाले त्यसै कारण सबै प्रकारको युद्धलाई तिरस्कार नै गरेर कारुणिकताको दर्शनलाई नै त्यसको अङ्गीभूत, सबै प्राणीप्रति अद्वेषलाई नै आफ्नो आधारशिला बनाएको हो ।

द्वेषरहिततासित करुणाको जति गहिरो सम्बन्ध छ मैत्री र करुणा आपसमा त्यसैगरी संश्लिष्ट छ । मैत्री भनेको मानवहृदयको त्यो अवस्था हो जुनले आफू व्यतिरेक दोस्रोसित जीवन, स्वार्थ र मूल्यहरूमा तादात्म्य स्थापित गरेर एकात्मक हुन पुग्छ । त्यस्तो मैत्रीले स्थावर र जङ्गम भन्ने भेद गर्दैन । अत्याधुनिक मैत्रीको उदाहरण लिने हो भने भारतको हिमाञ्चल प्रदेशका सुन्दरलाल बहुगुणको नाउँ उल्लेख गर्नुपर्छ । आफ्नो प्रदेशको जङ्गल र त्यहाँका वृक्षहरूसित बहुगुणाको मैत्रीले 'चिप्को आन्दोलन' को रूपमा अहिले विश्व मान्यता पाएको छ । मानव र वनस्पतिबीचको त्यो प्रगाढ मैत्री आर्यदेशीय परम्परा रहिआएको हो भन्नेबाट मैत्रीको यथार्थ सार्वभौम र करुणिक रूप प्रकट हुन्छ ।

मानव समुदायभित्र मैत्रीको चर्चा गर्दा रामायणमा राम र सुग्रीवबीचको मैत्री मूल्यको एकात्मकतामा आधारित रहेको देखिन्छ । त्यही मैत्री राम र हनुमान्बीच रहेको हामी देख्छौँ । हनुमान्ले मैत्रीको नाममा रामको सेवामा आफूलाई समग्र अर्पित गरे । त्यो समर्पणबाट रामनिम्ति रावणमाथि विजयको अत्यधिक लाभ भयो भने हनुमान्को पक्षमा सियोको टुप्पोजति पनि लाभ भएको कहीँ देखा परेन । त्यो प्रगाढ मैत्रीको अति कारुणिक रूप हनुमान्सम्बन्धी त्यो मिथकमा देखा पर्छ जसअनुसार हनुमान्ले आफ्नो छाती

च्यातेर त्यहाँ मुटुभित्र राम रहेको देखाएका थिए । त्यो किंवदन्तीको तस्बिर आजसम्म पनि अधिकांश हिन्दूहरूका घरमा पाइन्छन् । महाभारतमा त्यस्ता दुई मैत्रीका उदाहरण छन् । कृष्ण र अर्जुनको मैत्री तथा कर्ण र दुर्योधनबीचका मैत्री दुई भिन्न प्रकारका मैत्री हुन् । यद्यपि दुवैमा करुणाको साम्यता छ । अर्जुन र कृष्ण मामा र फुपूका सन्तान अर्थात् नजिकका नातेदार रहनुका साथै अर्जुन किशोर हुँदादेखि तिनका बीच साख्य बढ्यो । अन्त्यमा कृष्णको अवसानपछि द्वारिका जलमग्न हुँदै जाँदासम्म अर्जुनले कृष्ण पत्नीहरूको सेवा गरिरहे । भगवत गीता जसले लेखेको होस् तर त्यसको रचना अर्जुन र कृष्णबीचका साख्यका कारणले हुन गएको थियो । अर्जुनको सारथि बनेर कृष्ण नबसेका भए न कुरुक्षेत्रमा दुईतर्फका सेनासामु अर्जुनले आफ्नो आन्तरिक व्यथालाई त्यसरी पोख्ने थिए न त कृष्णले अर्जुनलाई समयको आह्वानलाई पूरा गर्न अघि सार्दै गीता प्रवचन नै गर्ने थिए । मिथक नै हो भने पनि एउटा मैत्रीबाट आर्यदेशको त्यत्रो विश्वविख्यात महाग्रन्थ जन्मिएको कुनै उदाहरण मानइतिहासमा अन्यत्र पाइँदैन । स्वभावतया त्यो महाग्रन्थको मूल सन्देश पनि माथि सुरुदेखि देखाएअनुसार करुणा र कारुणिकताकै दर्शन हो । यो मैत्रीको अर्को पक्ष कृष्णमा रहेको समग्र निस्पृहता र अर्जुनमा रहेको समग्र समर्पण हो । यस कारण त्यो मैत्री तथा राम र हनुमान्‌बीचको मैत्रीमा आधारभूत समानता छ । हनुमान्‌प्रति राममा प्रशंसाभावबाहेक निस्पृहता मात्र रहेको देखा पर्छ ।

माथि भनिएको कर्ण र दुर्योधनबीचको मैत्री अनुग्रह र कृतज्ञता आधारित पारस्परिकताबाट जन्मिएको देखिन्छ । कृष्णद्वैपायनलाई आफ्ना अभिव्यक्तिका आधारमा उपर्युक्त दुवै मैत्रीका उदाहरणलाई आफैँले अनुमोदनकारी उल्लेख गरेका छन् तर ती व्यासले कुन्तीप्रति भने न्याय गरे भन्ने म ठान्दिनँ । कुन्तीले आफ्ना सन्तानलाई समेत छोडेर कर्णबारेको सत्यलाई लुकाएर ती धृतराष्ट्र र गान्धारीका आजीवन सेवा गरिन् जसका

छोराहरू र आफ्ना छोराहरूबीच विकराल युद्ध भयो । सम्भवतः गान्धारीसित नै कुन्तीको अत्यन्त मैत्री सम्बन्ध थियो त्यस कारण तिनले धृतराष्ट्रको समेत सेवा गरिन् । कुन्तीपुत्रहरूप्रति गान्धारीमा पुत्रवत् स्नेह अटुट र आभ्यन्तरिक रहेको थियो । तथापि युद्ध समाप्त भएपछि मिथकअनुसार तिनले आफ्नो आँखाको पट्टी खोलेर आफ्नो नेत्रको ज्वालामुखीद्वारा पाण्डवहरूलाई भष्म तुल्याउने मनसाय गरेकी थिइन् । पाण्डवहरू जोगिनु अर्को कुरा हो । कुन्तीमा भने गान्धारीपुत्र कौरवहरूप्रति निमेष मात्र निम्ति पनि कुनै दुर्भाव कहिल्यै प्रकट भएन । एकपटक तिनले विदुलाको उपाख्यान कृष्णलाई सुनाएर विदुलापुत्र सञ्जयझैँ नपुंसक भएर नबस भनी मेरा तर्फबाट सुनाइदिनु भनेकी अवश्य थिइन् । परन्तु बदलाभाव प्रेरित भएर होइन कि क्षत्रियहरूले पराजित भएर पलायन हुनु हुँदैन भन्ने सम्झना गराउन मात्र । छोराहरू हस्तिनापुरमा राजाधिराज भएर बसे, द्रौपदीको जगजगी बढ्यो होला, माता कुन्ती सम्मानित भइन् होलिन् । तर, धृतराष्ट्रले वानप्रस्थी भएर गान्धारीलाई सँगै लिएर वनप्रवेश गर्दा कुन्ती ती जेठाजु-जेठानीको पछि लागिन् र वनमा तिनको सेवा गर्दै वनको दावानलमा ती सबैसँग आफू पनि खरानी भइन् ।

ती दुई नारी कुन्ती र गान्धारीबीचका त्यो मैत्रीबारे त्यतिसाह्रो उल्लेख भएका छैनन् । तथापि मलाई लाग्छ करुणा आधारित त्यो मैत्रीको अर्को उदाहरण संसारकै कुनै अभिलेखमा उल्लेख छैन । कुन्तीमा उपलब्ध रहेको उच्चतम मानवता त्यसरी करुणा र मैत्रीमा अभिव्यक्ति भएको छ । कुन्तीमा निःसङ्ग कारुणिकता त्यसरी उच्चतम धरातलमा पुगेको थियो ।

नारी र पुरुषबीच मैत्रीका, मैत्रीआधारित दाम्पत्यका विख्यात उदाहरणहरू प्राचीन आर्यदेशीय वाङ्मयमा मनग्गे पाइन्छन् । पछिल्लो युगले सम्झनाका रूपमा सम्पूर्ण अनुमोदनयुक्त उल्लेख गरेबाट दाम्पत्यका ती उदाहरणमा मैत्री र करुणा रहेका हुनैपर्छ भन्ने मलाई लाग्छ । इन्द्र र शची, नल र दमयन्ती, अत्रि र

अनसूया, अगस्त्य र लोपामुद्रा, याज्ञवल्क्य र मैत्रीय, महादेव र पार्वती, पुरुरवा र उर्वशी, पुरुकुत्स र नर्मदा, सुदास र दमयन्ती, चन्द्रमाा र रोहिणीका दाम्पत्य र मैत्री सम्बन्धलाई वैदिक परम्पराले आजसम्म सम्झिने गरेको छ । त्यति मात्र होइन, आजका प्रत्येक वैदिक पद्धतिका विवाहमा वरबधुले वृद्धावस्थामा पारस्परिक साख्य र मैत्रीका जीवन बिताऊँ भन्ने प्रतीज्ञा गर्दै त्यो मैत्रीका पक्षका रूपबारे यसो भने-

अमोह ऽस्मि सा त्वमद्यौःरहं सामाहमस्मि
ऋक् त्वं द्यौरहं पृथिवी त्वम्, तावहि विवहावहै
सह रेतो दधावहै, प्रजां प्रजनया
वहै पुत्रान् विन्दावहै वहुन्, ते सन्तु जरदष्टयः
जीवेम शरदःशतंः श्रृणुयाम शरदः शतम् ।

आर्यदेशले मैत्रीलाई निकै नै उपल्लो मानवीय, सामाजिक र राजनीतिक सम्बन्धको रूपमा समेत ऐतिहासिक कालदेखि मान्यता दिंदै आयो । राज्यहरूबीच आगोलाई साक्षी राखी गरिएको मैत्री सन्धिहरूलाई उपयोग गर्नुलाई आर्यदेशको इतिहासले गर्हित व्यवहार मान्ने गऱ्यो । दिएको वचनलाई पूरा गर्नु सदाकालदेखिको रघुकुलको नीति रहेको हो भनी रामचरित्र मानसमा तुलसीदासले लेख्दा नयाँ कुरा लेखेका थिएनन् । यत्रो विविधतायुक्त अन्त्यहीन समाजहरूबीच आर्यदेशमा विकसित भएको सहिष्णुताको आधारमा मैत्रीको भाव थियो । जसलाई कारुणिकताको दर्शन भनी स्वीकार गर्नैपर्छ । आर्यदेशीय साहित्यमा मैत्रीको पारस्पारिकताले जीवन्त ठाउँ पाएको छ । 'हितोपदेश' मा मैत्रीले पाँचमध्ये एउटा प्रकरणलाई पूरै ओगटेको छ । सिंह र मुसाबीचको मैत्री, सिंह र साँढेबीचको मैत्री भएका कथा त्यहाँ छन् । पञ्चतन्त्र हितोपदेशका कथाहरू दन्त्यकथा रहँदा पनि मानवसम्बन्धका ऊहापोहहरू थिए ।

यसो भन्नुको अर्थ आर्यदेशमा व्यक्ति वा राज्यस्तरमा सम्बन्धहरू सधैं मैत्रीआधारित र मैत्रीपालक रहे भन्नु अनुचित ठहर्नेछ ।

कौटिल्यको 'अर्थशास्त्र' ले मैत्रीलाई विजिगीषु राजाले अनुसरण गर्नुपर्ने कूटनीतिको कतिपय शाखामध्ये एउटा, त्यसमा पनि गौण महत्त्वको पद्धति मानेका छन् । मैत्री र करुणाका एउटा अद्भूत र विश्वमा अन्यत्र कतै नदेखिएको उदाहरणबारे यहाँ चर्चा गर्नु उपयुक्त हुनेछ । हरिहर अर्थात् वैष्णव र शैव दुवैलाई मान्य हुने र दुवैबीच मैत्री र करुणा आधारित साख्य र समन्वयको प्रतिपादन गर्न खोज्ने समन्वित रूप हरि (विष्णु) र हर शिवको प्रकल्पनाजस्तै अर्धनारीश्वर, उमा र महादेव आधा-आधा मिसिएको तथा लक्ष्मी र नारायण आधा-आधा जीउ मिसिएर बनेको नयाँ तत्त्वको प्रकल्पना सहिष्णुता भाव र मैत्रीका समवेत स्थापना हुन् ।

बीमा, राष्ट्रिय बिमा संस्थानको रजत जयन्ती अङ्क, २०४९

❑❑❑

७. कृष्णद्वैपायन व्यास : विश्वकै प्रथम एकेडेमी संस्थापक

वेदव्यास भन्ने नाउँसित नेपालका अत्यधिक परिवार परिचित छन् । सप्ताह लगाउँदा होस् वा पुराण सुन्दा व्यास र गणेशका आसनमा दुई पण्डितलाई नराखीकन काम अगाडि बढ्दैन । हिन्दूधर्मसित त्यसरी अभिन्न भएर नाउँ जोरिएका व्यास को थिए ? कहाँका थिए तिनको जीवनकथा के थियो ?

चारै वेदका सम्पादन र विभाजन गरेका हुँदा तिनको नाउँ व्यास भन्ने रहन गयो । महाभारतका लेखकको नाउँ 'कृष्णद्वैपायन व्यास' भनिन्छ । एउटा पौराणिक कथाअनुसार कुरुक्षेत्रको युद्ध समाप्त भएर निकै वर्षपछि पाण्डवहरू द्रौपदीसहित स्वर्गारोहणमा हिंडेपछि ती व्यासले महाभारतका श्लोकहरू भन्दै गए । तिनले भनेका श्लोकलाई सामुन्ने बसेका गणेशजीले लेख्दै गए । त्यो पौराणिक कथामा थप विवरणहरू पनि छन् । तथापि यहाँ व्यासबारे मात्र चर्चा गर्न लागिएको हो ।

विष्णुपुराणको अशं ३ अध्याय ३ मा व्यासबारे लामो चर्चा छ । त्यो चर्चाअनुसार आदिब्रह्माबाट वशिष्ठ जन्मिए । वशिष्ठबाट शक्ति, शक्तिबाट पराशर र पराशरबाट व्यास जन्मिएका हुन् ।

त्यही पुराणअनुसार वशिष्ठ स्वयम्को तीनपटक जन्म भयो । प्रथम वशिष्ठकी पत्नी अरुन्धतीबाट सय छोरा जन्मिए । अरुन्धतीको अर्को नाउँ 'ऊर्जा' थियो । पुराणहरूमा विख्यात दक्ष प्रजापतिको यज्ञकुण्डमा छोरी सतीले आत्मदाह गरेपछि क्रुद्ध भएका महादेव र तिनका गणहरूले दक्ष यज्ञलाई भङ्ग गर्दा यज्ञको निम्ता पाएर आएका अनगिन्ती देवताहरू पनि त्यस बेला मरेका थिए । त्यसै

बेला प्रथम वशिष्ठ पनि मरे तथा तिनकी पत्नी ऊर्जा अर्थात् अरुन्धती पनि त्यही यज्ञकुण्डमा सती गएकी थिइन् । वशिष्ठ र ऊर्जाका सय सन्तानमध्ये सात ब्रह्मर्षि छोराहरू चित्रकेतु, पुरोचिस, वीरच, मित्र, उल्वण, वसुभृद्यान, द्रुमान थिए । परन्तु पृथक् पुराणहरूले ती सात ब्रह्मर्षि छोराका अर्कोसित मिल्दै नमिल्ने अलगअलग नाउँहरू दिएका छन् । विष्णुपुराणमा वशिष्ठका छोरा भनिएका शक्ति पृथक् व्यक्ति हुन् । कतिपय पुराण र महाभारतमा इक्ष्वाकु राजा कल्माषपादसित शक्तिका नाउँ जोरेर शक्तिलाई वशिष्ठद्रोही महर्षि विश्वामित्रले मारेका र त्यो घटनाले गर्दा वशिष्ठ र विश्वामित्रबीच जन्मजन्मान्तरको विख्यात विवाद हुँदै गएको कथा हालेका छन् । ती शक्तिकी पत्नी अदृश्यन्ती शक्तिको मृत्यु हुँदा तिनीले धारण गरिसकेको गर्भबाट पराशर ऋषि जन्मिएका हुन् भनेका छन् । महाभारतमा त्यो कथा छ ।

दक्षयज्ञमा मारिएका वशिष्ठको यज्ञकुण्डबाट दोस्रो जन्ममा वशिष्ठकी पत्नीको नाउँ अक्षमाला रहेको देखिन्छ । वशिष्ठको तेस्रो जन्म वैदिक देवता मित्र र वरुणका वीर्यबाट भयो । तेस्रो जन्ममा वशिष्ठ र अगस्त्यमुनि दाजुभाइ थिए । त्यो जन्मको कथा पनि महाभारत र पुराणहरूमा निकै रोचक रूपमा पाइन्छ । तेस्रो जन्ममा पनि वशिष्ठकी पत्नीको नाउँ अरुन्धती नै छ । यी अरुन्धती नारद ऋषिकी बहिनी थिइन् ।

पुराण र महाभारतमा पाइने वशिष्ठसम्बन्धी कथाहरू तिनको विशेषगरी तेस्रो जन्मसित सम्बन्धित रहेजस्ता छन् ।

वशिष्ठका छोरा शक्ति कल्माषपाद थिए भने तिनको छोरा पराशर ऋषि र ऋग्वेद प्रथम मण्डलको पैँसट्ठीऔँ सूक्तका मन्त्रद्रष्टा ऋषि हुन् । महाभारतको शान्तिपर्वमा यिनी ब्रह्मवेत्ताजस्ता देखिएका छन् । त्यस्तै, अनुशासन पर्वमा चाहिँ पराशर सावित्री मन्त्रका भक्त अतः सावित्री मन्त्रद्रष्टा रहेका विश्वामित्र ऋषिका पक्षधर अनुमान गर्नुपर्छ ।

महाभारतको प्रारम्भ ती पराशर ऋषिले जमुना नदीको केवट माझीहरूका राजा दासराजाकी अविवाहिता काली छोरी मत्स्यगन्धा अर्थात् कालीलाई नाउँमा गर्भधारण गराएर व्यास जन्माएकोबाट सुरु भएको छ । यो कथाको आफ्नै विशेषता छ ।

द्रष्टव्य के छ भने वामनपुराण अध्याय ६ अनुसार शक्ति स्वयम्ले शिष्यहरू जम्मा गरेर कुनै प्रकारको गुरुकुलको स्थापना गरेका थिए । तिनका मुख्य चार शिष्य थिए- गोपायन, भारद्वाज, आपस्तम्ब र अर्णोदारी । यसरी हेर्दा व्यसको जन्म विद्वान्हरूको परम्परागत परिवारमा भएको देखिन्छ । त्यो परम्परालाई व्यासले निकै बढाए ।

यहाँ भनिहालौं, पराशरले कुमारी कालीलाई नाउमा फकाएर पेट बोकाउँदा जन्मिएका व्यासको वास्तविक नाउँ कृष्ण थियो । ऋग्वेदमा कृष्णको नाउँबाट एउटै मात्र सूक्त पाइन्छ सके त्यो तिनकै थियो । यसरी पराशरको पनि एउटै सूक्त मात्र ऋग्वेदमा छ । कन्या र शरीरबाट एक कोश टाढा फैलिने माछाको गन्ध (माझीकी छोरी भएकी हुँदा त्यसो हुनु स्वाभाविक थियो) युक्त मत्स्यगन्धाले छोरो व्यास जन्माउँदा यमुना नदी दुई भँगालामा फाट्नाले एक ठाउँमा बन्न गएको द्वीप अर्थात् टप्पुमा जन्माएकी हुँदा छोरो पछि गएर द्वैपायन अर्थात् 'दीपमा घर भएको' भन्ने रहन गयो । ती कृष्णद्वैपायनले वेद र पुराणहरूको सम्पादन गरेको हुँदा तिनको पूरा नाउँ कृष्णद्वैपायन वेदव्यास भयो ।

कृष्णद्वैपायनले जीवनभरि दोहोरो भूमिका सम्पन्न गरेको देखिन्छ । तिनको एउटा भूमिका महाभारतमा आद्योपान्त प्रकट भएको छ । तिनकि कन्या मातालाई शन्तनुले विवाह गरेर सत्यवती भन्ने नाउँ राखेपछि चित्राङ्गद र विचित्रवीर्य सत्यवतीबाट जन्माए । ती दुवै छोरा सन्तानहीन मरेका हुँदा देवव्रत भीष्मको सल्लाहमा सत्यवतीले पराशरबाट जन्मिएको आफ्नो पहिलो छोरो कृष्णलाई बोलाएर विधवा बुहारीहरूमा नियोग पद्धतिद्वारा गर्भाधान गर्न

लगाई धृतराष्ट्र, पाण्डु र विदुरहरूको उत्पत्ति गराएकी थिइन् । त्यसरी कौरव-पाण्डवको उत्पत्तिदेखि अन्त्यसम्म महाभारतमा कृष्णद्वैपायन व्यासले पटकपटक छोटकरी तर महत्त्वपूर्ण भूमिकाहरू सम्पन्न गरे ।

हस्तिनापुरसम्बन्धी भूमिकाबाहेक कृष्णद्वैपायन व्यासको अर्को महत्त्वपूर्ण भूमिका छ । त्यो हो अध्ययन र अध्यापन । वैदिक समाजदेखि गत शताब्दीसम्म आर्यदेशमा गुरुशिष्य-परम्परामा शिक्षण, अध्ययन, अध्यापन चल्ने गर्‍यो । त्यो परम्परा व्यासका पितामह शक्तिबाट समेत सुरु भएको थियो तापनि कृष्णद्वैपायन त्यस्ता अट्ठाइसौँ व्यास थिए ।

आर्यदेशका पौराणिक मिथकले यावत् स्थावर जङ्गमको सृष्टि महाविष्णुको नाभिकमलबाट उत्पन्न चतुर्मुखी ब्रह्माले गरेका थिए भनी अनुमान गरे । स्वभावतः व्यासको उत्पत्ति पनि ब्रह्माबाट भयो । ब्रह्मा नै वेदहरूका आदिमन्त्रद्रष्टा हुन् । त्यसरी बह्मा नै प्रथम व्यास कहलाए ।

ब्रह्माबाट गुरुशिष्यको परम्परा यस प्रकारको छ– (२) प्रजापति (३) शुक्र (४) बृहस्पति (५) सूर्य (६) धर्मराज (७) इन्द्र (८) वशिष्ठ (९) सारस्वत (१०) त्रिधामा (११) त्रिशिखा (१२) भारद्वाज (१३) अन्तरिक्ष (१४) वरणी (१५) त्रैटयारुण (१६) धनञ्जय (१७) ऋतुञ्जय (१८) जय (१९) गौतम (२०) हरिआत्मा (२१) वाजस्रवस (२२) सोमसुष्म परिवारका तृणबिन्दु (२३) भृगुगोत्रका वाल्मीकिसमेत भनिएका रिक्ष (२४) शक्ति (२५) पराशर (२६) जातुकर्ण (२७) कृष्णद्वैपायन ।

उक्त गुरुशिष्य परम्परा- पितापुत्र परम्परा होइन भन्नेमाथि ध्यान दिनुपर्छ । अर्को उत्तिकै महत्त्वपूर्ण ध्यानयोग्य विषय के पनि छ भने उपर्युक्त सबै व्यासहरू विभिन्न मन्वन्तरका तर द्वापर युगकै व्यासहरू हुन् ।

ब्रह्माको एक दिनलाई एक कल्प भनिन्छ । एक कल्पका १४ भाग हुन्छन् । प्रत्येक भागमा एक मनु हुन्छन् । ती मनुको जीवनकाललाई मन्वन्तर भनिन्छ । प्रत्येक मन्वन्तरमा ७१ चतुर्युग हुन्छन् । सत्य, त्रेता, द्वापर र कलिको एक चतुर्युग हुन्छ । पौराणिक कालविभाजनको मन्वन्तर र चतुर्युग हुन्छ । पौराणिक कालविभाजनको मन्वन्तर र चतुर्युगी कल्पनालाई एकातिर पन्छाएर विचार गर्दा र कुरुक्षेत्रको युद्ध द्वापर र कलियुगको सन्धिकालमा अर्थात् आधुनिक विद्वान्हरूका गणनाअनुसार विक्रमपूर्व दोस्रो सहस्राब्दीको चौथो पाउमा उक्त व्यासपरम्परा आर्यदेशमा रहेको थियो भन्ने बढी वस्तुनिष्ठ अनुमान गर्न सकिन्छ ।

यस हिसाबले हेर्दा आर्यदेशमा सङ्गठित शिक्षाव्यवस्थाको यो गुरुकुल विक्रमपूर्व दोस्रो सहस्राब्दीदेखि नै थियो भन्ने निष्कर्ष निस्कन्छ । त्यसमा कृष्णद्वैपायन सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण शिक्षक गुरु ठहरिए ।

ती कृष्णका एक छोरा थिए- शुक । आमा सत्यवतीबाट जन्मिएपछि पुराणअनुसार वेदाध्ययननिम्ति कृष्णले हिमालयको शरण लिए । अध्ययनको समयमा व्यास अविवाहित ब्रह्मचारी थिए । त्यो अवस्थामा एक दिन तिनले एउटा रूखमा एक जोडी भँगेराले यत्रतत्रबाट चारा खोज्दै ल्याउँदै आफ्ना बचेराहरूलाई खुवाउँदै बचेराहरूसँगै भँगेरा-भँगेरीहरू सन्तुष्ट र प्रसन्न हुने गरेको देखे । तिनैताका तिनलाई वंशसंवर्द्धन गर्ने छोरो नहुनेका पितृहरू भोकैप्यासै रही नर्कगामी हुने गर्छन् भन्ने सुनेकाले समेत आफ्नो छोरो होस् भन्ने इच्छा बढ्दै आएको थियो । भँगेराको घटना देखेर व्यासमा सन्तानइच्छा प्रबल भयो । तिनी दुःखी रहने गरे । त्यसैमा हिमालयमा अप्सरा घृताचीसित तिनको भेट भयो र व्यासबाट घृताचीले छोरो जन्माइन् । चराबाट प्रेरणा भई जन्मिएको हुँदा कृष्णले आफ्नो छोरोको नाउँ शुक राखे । त्यो छोरा अतिप्रतिभावान् देखियो । पढ्नयोग्य भएपछि कृष्णद्वैपायनले

आफ्नो गुरुकुलमा रहेका वैशम्पायन, जैमिनी, पैल, सुत, असित र देवल आदि शिष्यहरूसँगै राखेर शुकलाई पनि वेदाध्ययन गराउन थाले ।

यहाँ शुक र व्यास पितापुत्रबारे छोटकरी चर्चा गरिहालौँ । ती दुवैबीच गाढा स्नेह र मैत्री थियो । कृष्णले सुन्दरी कन्या पीवरीसित छोराको विवाह गरिदिए । सुरुदेखि नै अतिप्रतिभावान् रहेका शुकमा भने विद्याध्ययनको साथसाथै वैराग्य बढेर गयो । फलस्वरूप शुकले पत्नी पीवरी र पिता कृष्णसहित घरबार छोडेर कैलाश हिमालतिर गई आफ्नो अध्ययन र ज्ञानार्जनलाई अघि बढाउँदै लगे । कृष्णद्वैपायन वेदव्यासको जीवनमा त्यो पुत्रविरहले अति ठूलो प्रवाह पारेजस्तो छ । कालान्तरमा व्यासले आफूलाई सम्हाले तथापि कौरव-पाण्डुप्रति तिनी अति निस्पृह भइदिए र हिमालयको आफ्नो आश्रममै बसेर वेदाध्यायन नै गर्दै-गराउँदै गए ।

आश्रमवासी कृष्णद्वैपायनका शिष्यहरूमध्ये पैल, वैशम्पायन, जैमिनी, सुमन्तु र सुत (यिनलाई रोमहर्षण भनिन्छ) विशेष प्रतिभावान् रहेका थिए । वेदको सम्पादन र विभाजन तथा पुराण, इतिहास लेख्ने-लेखाउने काम कुरुक्षेत्रको युद्धपछि अर्थात्, त्यो घोर नरसंहारबाट पारिवारिक निस्पृहता र वैराग्य झन् प्रबल भएपछि कृष्णद्वैपायनले गरेका हुन् भन्ने कुरा वामन र विष्णुपुराणबाट बुझिन्छ । यो पछिल्लो समयमा कृष्णद्वैपायनले आफ्ना प्रमुख पाँच शिष्यमध्ये पैललाई ऋग्वेद, वैशम्पायनलाई यजुर्वेद, जैमिनीलाई सामवेद र सुमन्तुलाई अथर्ववेद तथा सुतलाई इतिहास र पुराणको सम्पादन गर्ने जिम्मा दिए । आफ्नो निर्देशनमा व्यासले त्यसरी वेदपुराणसम्बन्धी कामहरू आफ्ना शिष्यहरूबीच बाँडे ।

के भनिरहनु पर्दैन भने वर्तमान समयमा पाइने इतिहास भनिएको महाभारत र १८ पुराण र त्यत्तिकै उपपुराणहरू आजकै रूपमा ती वेदव्यासको निगरानी र निर्देशनमा रचिएका होइनन् । तथापि ऋक्संहिताले नै 'पुराण' भन्ने शब्दको प्रयोग गरेको छ ।

अर्थात् बीज रूपमा प्रमुख पुराणहरू पूर्ववैदिक कालमा समेत थिए । कृष्णद्वैपायनले आफ्ना शिष्यहरूमार्फत ती पुराणहरू तत्कालीन समसामयिक सम्पादन गरेर संस्करणहरू तयार पार्न लगाएको हुनुपर्छ । व्यासको समयमा सुतद्वारा तयार पारिएको कुरुक्षेत्रको इतिहास 'जय' रूपमा रहेको हुनुपर्छ अथवा माथि उल्लिखित व्यासपरम्पराका १८औँ जयद्वारा सर्वप्रथम त्यो सम्पादित भएको थियो भनी टाढाको अनुमान गर्ने ठाउँ छ ।

व्यासपरम्परा अहिलेसम्म चलिआए तापनि अट्ठाइसौँ कृष्णद्वैपायनलाई मात्र विष्णुपुराणले वेदव्यास भन्यो । त्यसपछि आधिकारिक तवरमा त्यो संस्थामा नयाँ थपिएन र तिनको समयमा तयार भएका पुराणका वाचकहरूलाई व्यास भन्ने चलन चल्यो ।

पठनपाठनको गुरु-शिष्य परम्पराले आर्यदेशमा कहिलेदेखि मान्यता प्राप्त गर्‍यो भन्ने किटान गर्नु साह्रै कठिन छ । विष्णुपुराण जुन रूपमा आज विद्यमान पाइन्छ, निकै नै अर्वाचीन ग्रन्थ हो । विख्यात डा. पाण्डुरंग वामन काणेले धर्मशास्त्रको इतिहास भन्ने आफ्नो आठ खण्डको विशाल शोधग्रन्थमा वायु, विष्णु, मार्कण्डेय र मत्स्यपुराणहरूलाई विक्रमको तेस्रो र छैटौँ शताब्दीमा राखेका छन् । त्यस्तै, अर्का ठूला विद्वान् आचार्य बलदेव उपाध्यायले पुराण विमर्श भन्ने पुस्तकमा विष्णुपुराणलाई विक्रमको दोस्रो र तेस्रो शताब्दीमा राख्नु सर्वथा उचित भनेका छन् ।

विद्यमान विष्णुपुराणभन्दा नौ शताब्दीपहिले नै बृहदारण्यक उपनिषद् अस्तित्वमा थियो । त्यसमा 'वंशावली' भनेर गुरु-शिष्य परम्पराका दुईवटा उदाहरण पाइएका छन् । यो उपनिषद् र उक्त पुराणको अवधिबीच आर्यदेशमा तक्षशिलामा विशाल गुरुकुल स्थापित भएको थियो । त्यत्रो गुरुकुल त्यो समयमा अल्पअवधिभित्र विकसित भयो भन्न मिल्दैन । कौटिल्य र पाणिनिभन्दा पहिले नै त्यो गुरुकुल अवश्य नै रहेको हुनुपर्छ । भारत वा महाभारतनिम्ति जुन काल निर्धारण गरे तापनि व्यासशिष्य वैशम्पायनले अभिमन्युका

नाति राजा जनमेजयलाई गाथा सुनाएका थिए भन्ने निश्चित छ । कुरुक्षेत्रको युद्धलाई निकै विद्वान्ले विक्रमपूर्व १४०० तिर राखेका छन् ।

यस पृष्ठभूमिमा हेर्दा विष्णुपुराणले चर्चा गरेको व्यास वैशम्पायन गुरु-शिष्य परम्परा विक्रमपूर्व दोस्रो सहस्राब्दीमा सक्रिय रहेको विश्वास गर्ने ठाउँ पाइन्छ । व्यासआश्रमस्थित त्यो गुरुकुल नैमिषारण्य, गुरुजाङ्गल क्षेत्रमा थियो । त्यो आश्रममा व्यासका ती विशिष्ट शिष्यहरूले र तिनका छोरा शुकले वैदिक मन्त्रहरूको सङ्कलन तथा इतिहास र पुराणहरूको खोजी गरे । तिनलाई सम्पादन गरे । तिनको महत्त्व देखाए र तिनको प्रचार गरे । वेद र पुराण आफैँ पनि ज्ञानका विशाल क्षेत्र हुन् । तिनीहरूमाथि, त्यो गुरुकुलमा आयुर्वेद, शस्त्र विद्या अश्वशास्त्र र ज्योतिष तथा खनिजशास्त्रबारे समेत आफ्ना समयको समाजका आवश्यकताअनुसार अध्ययन र शोध कार्य हुने गरेको थियो भन्ने बलियो सङ्केत स्थापित हुन्छ । त्यो व्यासआश्रम त्यसरी आर्यदेशको पहिलो प्रज्ञाप्रतिष्ठान (एकेडेमी) थियो भनी स्वीकार गर्ने लोभ ममा बढ्दै गएको छ । सिन्धुसभ्यता आफैँमा उच्च ज्ञान र प्रविधिको केन्द्र थियो । हरप्पाको विनाशको तीन सय वर्षपछि व्यास आश्रममा सिन्धु ज्ञानलाई कायम राखियो होला । सिन्धुका भौतिक उपलब्धि नष्ट भए तापनि त्यसका साङ्ख्य र योगजस्ता ज्ञानक्षेत्रचाहिँ व्यासको आश्रमसँग अटुट सम्बन्धमा रहेको अनुमान गर्नुपर्ने ठाउँहरू छन् । हुन सक्छ, व्यासआश्रमको प्रभावबाटै केही शताब्दीका अध्येताहरूले तक्षशिला विश्वविद्यालयको नाउँ दिएका छन् । यो अनुमानका आधारमा शोधकार्य गरिएका संसारको पहिलो एकेडेमी प्लेटोले एथेन्समा होइन कि कृष्णद्वैपायनले हिमालयको काखमा रहेको व्यासआश्रममा गरेका प्रमाणित भयो भने आश्चर्य मान्नुपर्ने छैन ।

मधुपर्क, कात्तिक, २०४९

□□□

८. हिन्दूविवाह : मानवीय सभ्यताको प्राचीनतम संस्कार

नेपालमा वैदिक पद्धति अनुसरण गरेर विवाहित हुने हिन्दूदम्पतीको वार्षिक सङ्ख्या कति होला, मैले अनुमान गरेको छैनँ । मैले के मात्र बुझेको छु भने त्यस्ता विवाहमा 'पूर्वाङ्ग'देखि चतुर्थी कर्मको अन्त्यसम्ममा जेजे विधि पूरा गरिन्छन् त्यसैका अर्थ र सामाजिक ऐतिहासिकता सम्भवतः एउटा दम्पतीले पनि बुझेका छैनन् होलान् ।

विवाहित हुनेहरू, वर र बधू दुवै पक्षका मातापिता वा बन्धुबान्धवहरू ती विधि क्रियालाई बुझ्दैनन् भन्दा आश्चर्य मान्नु पर्दैन । भाषाकै पहिलो व्यवधान छ । वैदिक र लौकिक संस्कृत भाषा प्रयोग गरेर विवाह सम्पन्न गराइन्छन् । त्यसैले नबुझ्नु स्वाभाविकै हो तर विवाह सम्पन्न गराउने मण्डपका पुरोहित र पण्डितहरूलाई पनि यसबारेमा कुनै जानकारी रहने गर्छ त ? यो प्रश्नले सन्तोषजनक जबाफ पाउँदैन । ती पुरोहित पण्डितहरूमा उच्चारण ज्ञानबाहेक मन्त्र र शब्दका अर्थबारे न्यूनतम ज्ञान रहने गर्छ ।

लौकिक संस्कृत र आर्ष संस्कृतबीच ठूलो अन्तर छ । वैदिक संस्कृत पढेकाहरूमा पनि तिनले उच्चारण गर्ने मन्त्रका पूर्णाङ्ग र सन्दर्भगत अर्थबारे जानकारी रहँदैन । साँच्चि भन्ने हो भने कुनै संस्कृत विश्वविद्यालयमा अध्ययन गरी भनौं वेदाचार्यको प्रमाणपत्र कसैले पाएको छ भने वैदिक वाङ्मयबारे आधुनिक विश्वले डेढ शताब्दीदेखि गरेको गहन वैज्ञानिक अध्ययनलाई या पौरोहित्यका आधारमा नत्र कथित 'आर्यसमाज' आधारमा इन्कार

गर्न (कुनै नयाँ गर्ननिम्ति होइन) सिकेको प्रमाणपत्रको रूपमा रहने गर्छ ।

त्यस्तो रूढिवादले मार्गलाई अवरुद्ध गर्ने गर्‍यो । साथै त्यो प्राचीन वाङ्मयको शुद्धतालाई आजका तुलनात्मक अध्येताहरूनिम्ति शुद्ध र सुरक्षित राख्ने महान् कामसमेत गर्‍यो ।

यति पृष्ठभूमि प्रस्तुत गरेपछि वैदिक विवाहपद्धतिबारे केही सामान्य टिप्पणी गर्ने अनुमति म लिन्छु । वैदिक विवाहपद्धति भनिए तापनि आजको हिन्दूविवाहमा ऋग्वेद, अथर्ववेद र वेदाङ्गका केही रोजिएका मन्त्रोच्चारण गर्नुबाहेक वैदिकता भन्ने कुनै कुरा रहेको म देख्दिनँ । हो वैदिक समयमा भनी अनुमान गर्न सकिने केही क्रियाहरू भने आज पनि सम्पन्न गर्ने गरिएका देखिन्छन् । त्यसो हुनु स्वाभाविक हो किनभने अग्निपूजक आर्यहरूको वैदिक समाज आज कतै कायम छैन । समयले चरणबद्ध विकास गर्दै आएर सिद्धार्थ गौतमभन्दा पहिले नै वैदिक समाज हिन्दू समाजमा परिणत भयो र आज त्यही हिन्दू समाज पनि आफ्नो रूपमा कायम छैन । वर्तमान हिन्दू समाज नेपालमा छ कि भारतमा भन्ने प्रश्नलाई पहिले जबाफ दिनुपर्ला र जहाँ हिन्दू समाज देखिए पनि मनु र याज्ञवल्क्य स्मृतिहरू कहाँ कति क्रियाशील छन् र हिन्दू-जीवनपद्धति तथा 'एड्स' र बम्बई फिल्मबीच कहाँ, किन र कस्तो सहजीवनलाई मान्यता हुन सक्छ भन्नेमाथि विचार गर्नुपर्ला ।

ऋग्वेद र अथर्ववेदमा 'सूर्या विवाह' भन्ने दुई सूक्त छन् । ती दुवैबीच महत्त्वपूर्ण समानता र गम्भीर भेदहरू पनि रहेका छन् । आजका हिन्दू विवाहमा ती दुवै सूक्तका निकै मन्त्रहरू उच्चारण गर्न लगाइन्छन् । यसका साथै कुनै वेद-वेदाङ्गमा नरहेका, स्मृति र कल्पनामा नपाइने संस्कृत वाक्य र शब्दहरू पनि प्रयोग गरिन्छन् । लावा होम सप्तपदी र सिन्दुरदानका अधिकांश मन्त्र वैदिक स्रोतका हुन् भन्ने उदाहरण छन् भने

ऋताषाढाका अन्य विधि र 'आदित्य दुहिता' को कुनै सम्बन्ध वेदका उपर्युक्त सूक्तसँग छैनन् । त्यस्तै ग्रहतिलक भनी वरबधूलाई पुरोहितले दिने आशीर्वाद र शुभकामना अचेल विवाहपद्धतिको अभिन्न अङ्ग जस्तो देखिए तापनि आशीर्वचनका ती शब्दहरू नेपालको लिच्छविकालभन्दा पनि पछिका हुन् भनी एकिनसाथ भन्न सकिन्छ । कालक्रममा यति पछिका हिन्दू-विवाहपद्धतिलाई आयात गरेर हिन्दू-विवाहपद्धतिमा समावेश गरिएका देखिन्छन् भने यसमा हुने शिला पूजा ठाउँ सार्नेजस्ता विधि र पाँच बाँस, केरा र पूर्णघटबीच त्यो जग्गेका माझको अग्निस्थापना प्राचीन वैदिक कालभन्दा पनि पहिलेदेखि चलिआएका रीतिका आधुनिक अवशेष हुन् भन्ने म ठान्छु । यिनै आधारमा हिन्दू विवाहपद्धतिलाई म विश्व मानव समुदायले पाँच-छ हजार वर्षदेखि निर्वाध तर समयानुसार संवर्द्धन गर्दै आएको सुदूर प्राचीनकालदेखि अहिलेसम्म सारतत्त्वमा एक रूप अनुसरण गर्दै आएको एक मात्र संस्कार ठान्छु । हिन्दू-विवाहपद्धतिमा अतिप्राचीनतासाथै सर्वाचीन आधुनिकताको निर्बाध अभ्यास चलिरहेको देखिन्छ ।

सामान्य दृष्टिबाट हेर्दा हिन्दू-विवाहपद्धतिले आफूमा गम्भीर परिवर्तन र परिष्कार गर्न थालेर त्यसबाट आफ्नो मूल पहिचानलाई अन्त्य गर्न थालेको छ भन्ने अनुमान गर्ने ठाउँ देखिन थालेका छन् । भौतिक रीतिथिति तथा क्रियापद्धतिका आधारमा हेर्दा यो विवाहपद्धति विघटन र इन्कारीतिर अग्रसरजस्तो देखिए तापनि हिन्दूविवाहको मानवीय र मूल्य दर्शनमा त्यस्तो गम्भीर परिर्वतन भएको छ भन्ने म ठान्दिनँ । विकृतिहरू अनिवार्य हुने गर्छन् । कुनै विकृतिंले प्रवृत्तिका रूपमा स्थायित्व पनि पाउने गर्छन् । स्थायित्व पाउने विकृतिहरू वास्तवमा परिवर्तननिम्ति विद्रोही चाहना हुन् । जो अनियन्त्रित चाहनाका रूपमा देखा परेर विकृति ठहरिएका हुन्छन् । त्यस्ताले स्थायित्व पाएका हुँदैनन् । हिन्दूविवाहको आधारभूत मूल्य-दर्शन र मानवीय सम्बध पहिले के थियो र अहिले के छ भन्नेतिर यहाँ संक्षेपमा चर्चा गरिन लागेको छ ।

ऋग्वेद र अथर्ववेद दुवैमा रहेको 'सूर्या विवाह' भन्ने सूक्तको पहिलो मन्त्र-

सत्येनोत्तभित्ता भूमिः सुर्येणोत्तभित्ता द्यौः
ऋतेनादित्यातिष्ठन्ति दिवि सोमो अधि श्रितः ।

(सत्यद्वारा पृथ्वीलाई र सूर्यलाई आकाशमा आकर्षणद्वारा रोकिएको छ । त्यही सत्यरूपी ऋतले स्वर्गमा सूर्य र चन्द्रलाई आफ्नो ठाउँमा राखेका छन् ।)

यो सूक्तको सुरुका पाँचवटा मन्त्र विवाहसित असम्बन्धित जस्ता देखिन्छन् । तापनि मैले बुझेअनुसार प्रकृतिको नियम अर्थात् ऋत र सत्यजस्तै अटल, सौम्य, मैत्रीयुक्त र फलदायी हुनु नै विवाहको दर्शन हो भन्ने आधारभूत महत्त्वको विषयलाई सुरुका ती पाँच मन्त्रले परोक्ष तवरमा स्थापित गरेर छैटौँ मन्त्रदेखि विवाहबारे प्रत्यक्ष निर्वचन गर्न थालेको छ । छैटौं श्लोकले भनेअनुसार सूर्यपुत्री सूर्याको विवाह भएर पतिघरतिर तिनको बधुयात्रा सुरु हुँदा 'वेदका रैभिनामक ऋचाहरू त्यसका सखी बने, मनुष्य प्रशंसाका ऋग्वेदका नारासंसि भन्ने तीन सूक्तहरू सूर्यका लोकन्ती बने । अनि दुलहीका पोसाकका रूपमा सामवेदका गेय मन्त्रहरू सुसज्जित भए । पतिघरमा सूर्या पुग्दा चैतन्य नै उसको खाल्टो बन्यो । आँखाले बुकुवाको काम गरे अनि आकाश र पृथ्वी आँखाका कोसमा लगाइएका गाजल बने ।' उक्त सूक्त भन्दै जान्छ- 'उद्गाताले यज्ञमा गाउने स्तोत्र बधू बसेकी रथका पाङ्ग्राका धुरा बने, कुरीर भन्ने छन्द बधू रथका अङ्गहरू बने । अश्विनीकुमार दाजु-भाइ सूर्याका पति भएर आगोको अघिअघि हिंडे । सूर्या पतिघरतिर जाँदा उसको मन नै रथ बन्यो । आकाश पछ्यौरा भयो र सूर्य र चन्द्रले ऋग्वेद र सामवेदजस्ता भएर साँढेले झैँ सूर्याको रथ तानेर लगे । सूर्या रथका दुवै पाङ्ग्रा तिम्रा कान भए र आकाश त्यो रथको बाटो बन्यो । तिम्रो बधु यात्रा हुँदा रथका दुवै पाङ्ग्रा आँखाजस्ता

उज्याला भएर मौनरूपी रथमा तिमी चढेकी थियौ । त्यस बेला सूर्यले तिमीलाई दिएको पछ्यौरा फरफराउँदै अघिअघि गइरहेको थियो ।

सूर्यकी पत्नी सरण्यु थिइन् । सरण्युको विवाहबारे पनि ऋग्वेदमा एउटा सूक्त छ- (१०/२७) । सूर्य र सरण्यु विवाहका ती दुई सूक्तका रचनाकाल आजभन्दा न्यूनतम चौंतीस सय वर्षपहिले हुनुपर्छ । ती सूक्तलाई जहिले स्वर वा लिपिबद्ध गरिएको होस् तर तिनमा प्रकट भएका मानवीय सम्बन्ध र वरबधूबीचका कस्ता मूल्य-दर्शन क्रियाशील रहन्छन् । तिनको सम्बन्धका मूल आधार के हुन् भन्नेबारे त्यस बेलाको चिन्तनसित आज हामी परिचित भइरहेका छौं ? यो परिचयले वरबधूबीचको त्यो सम्बन्ध रूपलाई शाश्वत प्रकृति र पुरुषबीच तादात्म्ययुक्त र ऋत तथा सत्यसित एकसमान देखाउने चेष्टा गरेको छ । सूर्य, चन्द्र र पृथ्वीबीचको सम्बन्धलाई ऋतले स्थापित गरेको छ भनेर वरबधूको दाम्पत्य सम्बन्धलाई त्यही सत्य र ऋतसित ती सूक्तहरूले समीकरण गरेका हुन् ।

त्यो समीकरण पछि सूर्यासूक्त अगाडि बढ्छ र पुरुष तथा नारीबीचको दाम्पत्य सम्बन्धलाई मानवीय अर्थात् सामाजिक धरातलमा उभ्याएर तिनका परिवार गाईबस्तु, धनसम्पदा अनि उत्पादन र उपभोगका सहकर्मीका रूपमा प्रस्तुत गर्दै जान्छ ।

सम्भवतः दाम्पत्यको मूल आधार विवाह हो भन्ने ठहऱ्याएर विवाहपछिको दुई सम्भावित अवस्था- वैधव्य र सम्बन्धविच्छेलाई जीवनका अनिवार्य तत्त्व मान्न नसकिने र सच्याउन सकिने दुर्घटनाको अवस्था ठानेर झन्डै उपेक्षा नै गर्ने गरेको छ । त्यसो नहुँदा हो त वैदिक वाङ्मय र महाभारत पुराण तथा रामायणमा वैधव्य पारपाचुकेका घटनाहरूबारे समान रूपले उल्लेख हुनुपर्थ्यो । विधवा भएर कुन्ती मात्र समाजमा बसिन् । सत्यवतीले अविवाहित अवस्थामा एउटाबाट र विवाहित भएर अर्कोबाट सन्तानहरू

जन्माइन् । अम्बिका र अम्बालिकाले पनि विवाहित पुरुषबाट नभई अन्य पुरुषबाट सन्तान जन्माउनुपऱ्यो । यी घटनाहरूमाथि ध्यान दिंदा त्यो युगमा वैधव्य भन्नेले त्यतिसाह्रै मान्यता पाएको थिएन भन्ने शङ्का छ । विदर्भका राजाकी छोरी दमयन्तीले नलले छोडेपछि दोस्रो विवाहनिम्ति स्वयम्बर भन्ने चर्चाको प्रचार गराइन् भन्नेबाट दाम्पत्य सम्बन्धबारे प्रश्नहरू नउठ्ने होइनन् । मानवसम्बन्धमा समाजमा निषेधपरक स्थितिविरुद्ध अनुमान गर्नु अवैज्ञानिक ठहरिन्छ । तथापि आर्यदेशीय समाजमा जुन आदर्श र जीवनमूल्यप्रेरित व्यवहार दर्शनको आधारमा अतिप्राचीन समयमा वरबधूका सम्बन्धलाई हेर्ने गरियो, दृष्टिका तिनै आधारभूत सकारात्मक ऊर्जा आज पनि क्रियाशील छन् भन्ने म ठान्छु । तिनका विवरणमा कैयौँ ठाउँमा ठूला परिवर्तन भएका छन् भन्नेबाट विवाहका सम्बन्धमा सामाजिक दृष्टिकोणमा नै फेरबदल भइसक्यो भन्ने म ठान्दिनँ ।

मधुपर्क, जेठ, २०५०

❑❑❑

९. इतिहास, विज्ञान तथा वेदको अपौरुषेयता

सरयु नदी अफगानिस्तानको हो भनी कोशाम्बी प्रवचनमा डाक्टर राजेश कोच्चरले हालै दिल्लीमा भनेका अथवा दुई दशकभन्दा पहिलेको पुस्तकमा अर्का वरिष्ठ विद्वान् डाक्टर द्वारिकाप्रसाद मिश्रले वैदिक नदी सरस्वती नै पामिर पर्वतबाट चीनतिर बग्ने हरैहवेती हो भनी लेखमा पढ्ने नेपालीहरू विभिन्न प्रकारले चकित भएका वा केहीले साह्रै चित्त दुखाएका पनि होलान् ।

वैदिक वा तिनका पछि प्राचीन तर सभ्य हुन थालेका आर्यजनलाई कसरी हेर्ने, कसरी बुझ्ने भन्ने प्रश्नबारे तिनै वैदिक आर्यका पछिल्ला र आजसम्मका सन्ततिको अति ठूलो जनसङ्ख्यामा प्रस्टता रहेन । वैज्ञानिक शास्त्रीय तुलनात्मक सामाजिक अध्ययनको पद्धतिले यो संसारमा विकास गरेको केही शताब्दी मात्र भएको छ ।

आर्यजनले आफ्नो वैदिक समाजलाई आफ्ना समयका अपेक्षाकृत साधनविहीन, विचार-विनिमयविहीन, अध्ययन र शोधकार्यमा सहायता पुऱ्याउने मुद्रण- सञ्चारसाधन, व्यवस्थित प्रकारका लेखनसाधन र पुस्तकालयतिर अवस्थामा पनि ध्यानमा राखेर अध्ययन गर्न प्रायः मध्यवैदिक कालदेखि नै र उत्तरवैदिक कालपछि त निश्चित तवरमा थालेका थिए । हिमालयको तराई मैदानमा कृष्णद्वैपायन 'व्यास' ले पौराणिक शब्दावलीअनुसार द्वापरयुगको अन्त्यतिर (आधुनिक शोधकर्ताले त्यो समयलाई विक्रमपूर्व १४००-१००० तिर राखेका छन्) आश्रम स्थापित गरी पैल, वैशम्पायन, समुन्तु-सुत (रोमहर्षण) असित, देवल र आफ्नो छोरा शुक गरी आठ वरिष्ठतम विद्वान्को समूहद्वारा इतिहास र त्यस बेला

उपलब्ध ज्ञानविज्ञानसम्बन्धी अध्ययन र शोधकार्य गराए । त्यो पहिलो व्यवस्थित कोसिसबारे सुरु विक्रमाब्दको विष्णुपुराणले आफ्नो शब्दावलीमा त्यसै वेला उल्लेख गरेको थियो ।

विष्णुपुराणले उल्लेख मात्र गऱ्यो । प्राचीन वैदिक समाजको आफ्नै उद्देश्यनिम्ति आफ्नै प्रकारले तर व्यापक स्थलगत अध्ययन र निष्पत्ति स्थापना कार्य कृष्णद्वैपायनले सुरु गरे । त्यसपछि याज्ञवल्क्य, ऐतरेय, उद्दालक, श्वेतकेतु, दृप्त बलाकि आदिद्वारा अगाडि बढाइयो । यास्क, पाणिनि, कौटिल्य, पतञ्जली, नागार्जुन, वात्स्यायन, आर्यभट्ट, वाणभट्ट, शङ्कर आदिले कृष्णद्वैपायनले सुरु गरेकै शोधकार्य र अध्ययनलाई गुरु-शिष्य परम्परामा नयाँनयाँ स्थापनासाथ अघि बढाउँदै त्यसमा थपे । त्यो प्रक्रिया अझैसम्म तर आधुनिक शैलीमा यो उपमहादेशमा चलिरहेकै म देख्छु । आधुनिक युगमा त्यो प्रक्रिया विश्वका विभिन्न ठाउँमा रुचि बढेर विभिन्न देशका उच्चतम विद्वान् र प्राज्ञहरूले आफूलाई संलग्न गराउन थालेका देखिएको छ । पुणेको डेकान कलेज एउटा उदाहरण हो ।

यो भूमण्डल मानवजातिको हो जसले यसका सौन्दर्यमा निरन्तर नयाँ अनुदानद्वारा यसलाई सिँगार्दै ल्याएको छ । यसरी हेर्दा मानव सभ्यता भूमण्डलव्यापी र शाश्वत सार्वभौम रहेको देखिन्छ ।

राज्य भनेको शक्ति, शस्त्र र सत्तासम्पन्न तर मानवसभ्यता र मानवीय न्यायपरक विवेकी मूल चरित्रलाई आफ्नो स्वार्थ र ऐश्वर्यको संवर्धनकार्यमा समर्पित परन्तु आफूलाई लोककल्याणकारी दयावान् धर्मात्मा आदि भनी झूटो प्रचार गर्ने सोका निम्ति बुद्धि र ज्ञान खरिद गरी स्रष्टा, चिन्तनकर्ता, दार्शनिक, कवि र कलाकार तथा वैज्ञानिकहरूलाई आफ्नो दास बनाउनेमा संलग्न, भूमण्डलका ऐश्वर्य, सम्पदा तथा समृद्धिका सम्बलद्वारा लुटपाट गर्ने हठ हत्यारा मनद्रोहीहरूको त्यस्तो एउटा सानो डफ्फाले

खडा गरेको भूगोलमा अङ्कित विचित्रको उपकरण मात्र हो जसले मानवजातिलाई वर्ण, धर्म, भाषा र कथित संस्कृतिका आधारमा विभाजित राख्ने गऱ्यो र गर्दै आएको छ ।

सत्यज्ञानलाई नसहनु, त्यसमा अवरोध उत्पन्न गर्नु र मानव समुदायलाई सबै प्रकारका पारस्परिक शङ्कामा अल्झाउनु आदि राज्य हुनुका अनिवार्य सर्त हुन् ।

माथिका कुरामा कुनै पनि र कत्ति पनि सत्यता छ भने प्राचीन आर्यजन र तिनका वैदिक पौराणिक युग र सभ्यतालाई भूगोल, भाषा र धर्म तथा इतिहासद्वारा सृष्टि गरिएका कुत्रिम विभाजनहरूभन्दा माथि उठेर हेर्नु, अध्ययन गर्नु र बुझ्ने चेष्टा गर्नुपर्छ । त्यसरी मात्र सत्य ज्ञानको प्राप्ति हुनेछ ।

वैदिक इतिहासलाई सबै युरोपेली अध्येताहरूले आर्यजनलाई होच्याउने उद्देश्यले बङ्ग्याएर प्रस्तुत गरिरहेका छन् भन्नु आफ्ना अज्ञान र अन्ध-विश्वासमाथि ढाकछोप गर्नु मात्र ठहर्छ । उपनिवेशवादी र वैदेशिक प्रभुत्ववादी प्रचारकहरू स्वभाव र उद्देश्यले गर्दा नै दुष्ट हुन्छन् भन्ठान्नु ज्ञानकै अपमान गर्नु हो । त्यसो गरेर नपुगी केही हठवादीहरू आफू एउटालाई शुद्ध सदाचारी देशभक्त र यथार्थ ज्ञानी र आफूसित विचार नमिल्नेजति सबै विदेशद्वारा प्रभावित, युरोपेली ज्ञानद्वारा प्रदूषित तथा सन्दिग्ध उद्देश्यका मूर्ख भन्ने आत्मतुष्टिकारी-आनन्दी अन्धविश्वासको मस्त निद्रामा निदाउने गर्छन् ।

प्राचीन आर्यदेशमा बरु त्यस्ता सङ्कीर्णता थिएनन् । तिनले असल जति फेला पारुन्जेल सबै ठाउँबाट ग्रहण गर्ने गरेर आफ्ना राम्रा उपलब्धिका समेत दान साझा गर्ने गरे ।

यस्ता आदानप्रदान हुने गरेका अनगिन्ती उदाहरण प्राचीन आर्यदेशीय वाङ्मयमा छन् र तिनका जीवनबाट दिन सकिन्छ । ती प्राचीनहरूले मानव र त्यसका सभ्यता तथा उपलब्धिलाई विभाजित आधारमा हेरेनन् । उदारता र ग्रहणशीलतामा आधारित

सहिष्णुता तिनका भाषा, संहिता र बन्धुत्व भाव थिए । ज्ञान र विज्ञान, सभ्यता र सृजनशीलतालाई तिनले यो वा त्यो राज्यसीमामा सीमित राखेनन् र त्यस्तो आधारबाट प्रेरित भएनन् ।

व्यष्टि र समष्टि दुवैमा सामान्यता सान्दर्भिक तवरमा यस्ता दृष्टिकोण र ज़ीवनव्यवहारका अटुट निरन्तरता त्यो युगमा थियो भन्ने कुरा वैदिक र पौराणिक साहित्यका समीचीन अवलोकनबाट प्रस्ट हुन्छन् । *अयं निजः परोवेति गणना लघु चेतसाम्* (यो मेरो र त्यो तेरो भनी सङ्कुचित स्वार्थ रहेकाहरूले मात्र गणना गर्छन्) को आदर्शले व्यक्तिलाई जति प्रेरित गर्थ्यो, समाज पनि उत्तिकै प्रेरित रहन्थ्यो ।

यस्तो निष्कर्षमा म आफू पुगेको हुँदा त्यो युगबारे कालगणना र समयको तुलनात्मक निर्धारण वा प्रश्नमा मेरा धारणा अपेक्षाकृत आग्रहरहित छन् । पुरातत्त्व शास्त्रले तुलनात्मक आधारबाट प्रमाणित गरेका समय निर्धारणबारे मैले शङ्का गर्नुपर्ने कुरै उठ्दैन । नत्र भने भनौँ, ऋग्वेदका मन्त्रहरू पैंतीस सय वर्षपहिलेका हुन् कि पाँच, दस वा बीस हजार वा करोड वर्षपहिले रचित हुन् भन्ने प्रश्नभित्रको समयलाई विक्रमपूर्व चौध सयको सट्टा चौध हजार वर्षपहिले राख्ता पनि तुलनात्मक इतिहासमा बाधा पर्दैन भने मलाई बाधा पर्ने प्रश्न नै उठ्दैन । मेरा पूर्वजहरू मानिस थिए, पशुभन्दा फरक थिए, गरुडपुराणअनुसार म आफू ठीक योपटक जन्मिँदा पहिले कुकुर थिएँ भन्नेमाथि म विश्वास गर्न सक्तिनँ जसरी कि गत लक्ष्मीपूजामा जुवा खेलेबापत अब अर्को जीवनमा म उडुस भएर जन्मिनेछु भन्नेले पनि मलाई चिन्तित तुल्याउँदैन । यो जीवनमा मेरो मृत्यु भएपछि मैले यो जीवनमा गरेका वेश्यावृत्तिबापत अब अर्को जीवनमा गँड्यौला भएर मेरो जन्म हुने पक्कापक्की रहेको भए जीवनभरि नै रन्डीबाजी गरेर अनन्त भविष्यनिम्ति पशुकै रूपमा भए पनि जीवनलाई लम्ब्याउने लोभमा म पर्ने नै थिएँ ।

संक्षेपमा भन्ने हो भने वैदिक मन्त्रलाई प्राचीन मात्र होइन कि परामानवीय अपौरुषेय ठान्नेहरू त्यति नै अज्ञानी, भावनावादी र अवैज्ञानिक हुन् जति अर्को जन्ममा भएर जन्मिनुपर्नेछ भन्नेबाट भयभित भई अहिले संस्कृत पढिराखेर त्यस्तो सम्भावनाबाट आफूलाई जोगाउन उद्यत रहन्छन् । आज वैज्ञानिक ज्ञान प्राप्तिनिम्ति आजै उपलब्धिमूलक काम गर्ननिम्ति होइन कि अर्को जन्ममा भ्यागुतो वा कसैको पेटको जुका भएर जन्मिनु नपरोस् भन्नेबाट तर्सिएर जीवन चलाउने र बुद्धिलाई खेर जान दिनेहरूले पूर्वजन्मलाई पर्खिनु पर्दैन । समाजनिम्ति त्यस्ताहरू पहिले नै मनुष्यरूपेण मृगाश्चरन्ति ठहरिन्छन् ।

ब्रह्माले आफ्नो प्रथम प्रभात अर्थात् करौडौं-अबौं वर्षपहिले कल्पको प्रारम्भमा चराचरजगत्को सृष्टि गरेका थिए भने पनि ती सबै प्राणधारीहरू पहिल्यै केही समयपछि नै मरेर गइसके, स्थावर विश्वमा पनि अचिन्त्य परिर्वतन भइसके । ती मृत्यु र परिवर्तनहरूसमेत ब्रह्माका इच्छा र आदेशबाट भएका होइनन् कि प्रकृतिमा निहित स्वभाववश भए ।

यहाँसम्म जेजति कोरेँ- अतिसामान्य ज्ञानका विषय हुन् । यस्ता प्रथम सत्यबारे पनि किन भ्रमहरू उत्पन्न हुन्छन् भन्ने प्रश्न मनमा उठ्दा म आफैँ छक्क पर्छु ।

परन्तु सत्यमाथि अज्ञानी विश्वासका प्रसार नगरी न राज्यहरू टिक्छन् न अज्ञान्, अन्धविश्वास तथा असत्यका मूल व्यापारीहरूका व्यवसाय र व्यवहार नै चल्दछन् । धामी, झाँक्री, पुरोहित, पन्डा, पादरी, मौलवी र धर्माधिकारी तथा पोपले सरकारलाई टेवा दिएका र सरकारले त्यो समुदायलाई शक्ति र अधिकारित्व प्रदान गरेर राज्यव्यवस्थाको सञ्चालनमा आफ्ना अंशियार बनाएको नै त मानवजातिको विशेषगरी धातुउयपोग आधारित सभ्य युग, झन्डै बान्ह हजार वर्षदेखिको इतिहास हो ।

यो बित्न लागेको शताब्दीलाई वैज्ञानिक प्राविधिक क्रान्तिको

सूत्रपातको युग भनिन्छ तापनि यही शताब्दीमा धार्मिक रूढिवादलाई अधिकाधिक शक्तिशाली तुल्याइयो । भारतको धार्मिक आधारमा विभाजन, समाजवादजस्तो मानववादी व्यवस्थाविरुद्ध धर्मको उपयोग, 'मुस्लिम फन्डामेन्टलिज्म', रङ्गभेद, धर्मअन्तर्गत सङ्घ र सम्मेलन, एउटा धर्मलाई बलियो तुल्याउन धर्मनिरपेक्षता र जनतन्त्रबीच समीकरण प्रयास सबैसबै यही क्रुसेड र जिहादका, त्यही रामजन्मभूमि-बाबरी मस्जिद-मनोवृत्तिका अत्याधुनिक पुनरावृत्ति हुन् । यी विषयमा अल्झिएका व्यक्तिहरूका आस्था र सदाचारप्रति ममा सम्मान र सहिष्णुता छ परन्तु ती प्रवृत्तिलाई संस्थागत व्यवहार प्रचारका रूप दिनेहरूलाई भने राज्यमा निहित छद्म स्वार्थका सक्रिय पृष्ठपोषक व्यावसायिक रूपमा हेरेर बुझ्नुबाहेक म अर्को बाटो पनि देख्तिनँ । अयातुल्ला खोमैनीले इस्लामको संवर्धनको स्वार्थमा होइन कि इरानमा आफ्नो शासनलाई जोगाउन सलमान रुस्दीविरुद्ध प्राणदण्डको फतवा जारी गरेका हुन् । खोमैनीको फतवा र 'वेदको अपौरुषेयता' बीच मेरो दृष्टिमा आधारभूत एकरूपता छ । **सुम्निमा** र **माधवी**जस्ता पुस्तकलाई त्रिविले पाठ्यक्रममा राख्नु हुँदैन, झिकियुन् भन्दै केही वज्रबुद्धिहरूले विश्वविद्यालयमाथि दिएका सार्वजनिक दबाब र पशुपतिनाथ मन्दिरका मूलभट्टका सम्बन्धमा दुई दशकदेखि गम्भीर आरोपहरू लाग्दा पनि सरकार मौन बस्नुमा कुनै मौलिक अन्तर छैनन् ।

मधुपर्क, पुस, २०४९

❑❑❑

१०. वैदिक युगलाई हेर्ने दृष्टि

प्राचीन आर्यदेशबारे चर्चा गर्नेहरूले बहुधा 'वैदिक समाज' र 'पौराणिक समाज' भनी शब्द प्रयोगद्वारा छुट्याउने गरेका देखिन्छन् । वास्तवमा ती दुई अभिव्यक्तिले भिन्न समाजबारे चर्चा गरेका हुन् वा एउटै समाजबारे बोध गराउन दुई पृथक् अभिव्यक्तिका उपयोग गरेका हुन् ?

माथिको प्रश्नलाई प्रस्ट रूपमा नबुझेमा सबै कुरा छ्यासमिस भएर अन्योल उत्पन्न हुने सम्भावना बढ्छ । उक्त प्रश्नलाई जबाफ दिने स्रोत सामग्री परस्परमा मौलिक तवरमा भिन्नजस्ता देखिने विविधता छ । वैदिक भाषा प्राचीन संस्कृत हो जसलाई आर्ष संस्कृत भनिन्छ । पुराणहरूको भाषा लौकिक संस्कृत हो । तर्क कौमुदीले 'वाक्यम् द्विविधम् वैदिकम् लौकिकं च' भनेर छुट्याएको पनि छ ।

वैदिक वाङ्मयको सृष्टि मूलतः यज्ञकार्यमा प्रयोग निम्ति भएको हो । मन्त्रहरू उच्चारण निम्ति, 'ब्राह्मण' का वाक्यहरू यज्ञका पद्धति र नियमबारे बोध गराउन, 'आरण्यक'हरू मुख्यतः आख्यानहरूलाई यज्ञकार्यमा दोहोऱ्याउन र 'उपनिषद्'हरू यज्ञकार्यद्वारा मोक्ष प्राप्ति गराउने उद्देश्यले निर्मित भएका मानिन्छन् ।

जुनसुकै कारणले होस्, पछिल्लो समयले नारीहरूनिम्ति वैदिक वाङ्मयका श्रवण र उच्चारण निषिद्ध गऱ्यो, हुन त वैदिक संहिताका द्रष्टाका रूपमा कम्तीमा पच्चीस ऋषिका नारीहरू ऋग्वेदमा रहेका देखिन्छन् ।

वैदिक वाङ्मयले आवश्यकता यज्ञकार्यबाट भएको हुँदा ती वैदिक मन्त्रहरूमा इतिहासका घटनाबारे उल्लेख न्यूनतम रहन

गए । इतिहासलाई अङ्कित गर्ने उद्देश्य ती मन्त्रहरूका थिएनन् । तैपनि मानचिन्तन नजानी र चाहीनचाही इतिहास अङ्कित गर्न पुग्छ । त्यस रूपमा वैदिक वाङ्मयमा इतिहास तत्त्व पर्छन् । वर्तमान अध्येताहरूसामु त्यसैबाट बृहत् कठिनाइ उत्पन्न भएर वैदिक समाजको अन्योलले ठाउँ पाउने गरेको हो ।

लौकिक संस्कृतिमा लेखिएको पौराणिक साहित्य अर्थात् १८ पुराण र महाभारत तथा वाल्मीकि रामायणले वैदिक वाङ्मयमा रहेका अभावबाट जन्मिएको अन्योललाई केही सानो अंशमा मेट्ने र पूरा गर्ने काम गरेको देखिन्छ । त्यसो गर्दा यी तीनवटा गैरवैदिक सामग्रीमा मिथकीय आवरण पत्रपत्र गरी थपिएका हुँदा शोककर्ताका कठिनाइ किञ्चित घटेका मात्र हुन्, अन्त्य भएका भने होइनन् । बेलायतका वरिष्ठ विद्वान् एफ. ई. पार्जिटरले **एन्डियन हिस्टरिकल ट्रेडिसन** (अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस, लन्डन सन् १९२२) भन्ने अति गम्भीर शोधपुस्तकद्वारा पुराणहरूको अध्ययन प्रस्तुत गरेर पौराणिक साहित्यले वैदिक समाजको मात्र होइन, आर्यजनको पूर्ववैदिक समाजलाई समेत ध्यानमा राखी पुस्तैपुस्ता गरी गुरु-शिष्य परम्पराद्वारा सम्झनालाई तर मिथकीय आवरण दिएर प्रस्तुत गरेको हो भनी देखाएका छन् ।

पार्जिटरका सबै निष्कर्षसित, विद्वत् क्षेत्रमा पूर्ण सहमति छैन । विद्वान्हरू आफ्ना नयाँनयाँ शोधकार्य प्रस्तुत गरिरहेछन् । आर्यजनको इतिहाससम्बन्धमा वैदिक वाङ्मयमा उपलब्ध सङ्केतहरूलाई पौराणिक साहित्यमा उपलब्ध रहेका सामग्रीहरूलाई छोपेर बसेका मिथकीय आवरणहरूलाई उघार्दै वस्तुपरक र क्रमागत तथा भौगोलिक सङ्गतियुक्त आर्यजन इतिहासको रूपरेखा निर्माण गर्ने कोसिस चलिरहेछ । त्यो कोसिसलाई ग्रिसेली सामग्री, मेसोपोटामियाका किलाक्षर अभिलेख, गिल्गामेसपुराण, इरानको वेद-जेन्दअवेशतका अध्ययन यो विशाल भूभागका भाषाविकासका तुलनात्मक अध्ययनद्वारा तिनले पारेका पारस्परिक प्रभावका

आधारमा अर्थ लगाउने तथा यी सबैबाट स्थापित हुने उप-पत्ति र निष्पत्तिहरूलाई त्यही विशाल भूखण्डमा गरिएका उत्खननहरूबाट प्राप्त सामग्रीका आधारमा पुष्टि गर्ने अर्थात् पूर्वानुमानलाई सच्याउने प्रयास अहिले भइरहेछ । उत्खननबाट प्राप्त सामग्रीका तुलनात्मक अध्ययन वैज्ञानिक निष्कर्षनिम्ति निकै भरपर्दा वस्तु बन्दै गएका छन् । तर ती सामग्री न पर्याप्त छन्, न तिनका पर्याप्त उत्खनन भएका छन्, न आवश्यक ठाउँमा नै । तैपनि एउटा प्रारम्भिक चित्र रेखाङ्कित हुँदै आएको छ । यो चित्रले विशाल भूभागलाई, त्यो भूभागका टुक्राटुक्रीमा सम्भवतः बितेका पाँच हजार वर्षको अवधिलाई आफूमा समाहित गरेको छ ।

आजका हामी पाठकहरूका सामु रहेका वैदिक र पौराणिक साहित्यले तीन आयामको ज्यामितिक चरित्रको मानचित्रमा त्यो इतिहासलाई प्रस्तुत गरेजस्तो छ । परिणामस्वरूप मानव समाजको चौथो आयाम अर्थात् कालगत आयाम त्यो साहित्यमा उपेक्षित हुन पुगेको छ । वैदिक साहित्यले त्यतिसाह्रो होइन जति पौराणिक साहित्यले 'देश-काल'को उल्लेख गर्दागर्दै पनि देशबारे झीना सङ्केत मात्र गर्ने र काललाई युग, मन्वन्तर र कल्प भन्ने कल्पनाद्वारा काल्पनिक सीमान्तसम्म फैलिइदिने कार्य गऱ्यो । परन्तु मिथकका रूपमा उल्लेख भएका घटनाहरूबाट मिथकीय आवरण झिक्ता निश्चित भूगोल र सम्भाव्यकालका अक्षांश र देशान्तरका तथा परिभाषित अवधिभित्र राख्नैपर्छ । अनादि सत्यबारे जे अनुमान गरे पनि मानव समाज त एउटा परिभाषित अवधिबाट सुरु भई सभ्यतातिर विकसित हुँदै आएको हो भनी स्वीकार नगरेमा अर्को बाटो फेला पर्दैन ।

तैपनि आज जे छ पुराणहरूमा जे पढिन्छ, हाम्रो मासिक दृष्टिपटलमा आर्यजन र तिनको इतिहासबारे जुन छवि अङ्कित हुन्छन् ती के हुन् ?

यो प्रश्नबारे बोध गराउनु अत्यन्त गाह्रो छ । आजभन्दा चार

सय वर्षपहिले 'नेपाल माहात्म्य' भनी स्कन्दपुराण (स्वयम् त्योभन्दा केही शताब्दीपूर्व सम्पादित) मा थपिएको खण्डमा कुम्भेश्वर र प्रताप मल्लकालीन मन्दिरको चर्चा गर्दै यादव वृष्णिवंशी वासुदेवनन्दन द्वारिकाका कृष्ण र तिनका छोरा प्रद्युम्नलाई ल्याएर नेपालको शिवपुरी पहाडको घटनामा समावेश गराएको देखिन्छ। पाँच हजार वर्षभित्र भएका घटनाहरूलाई र हजारौँ किलोमिटर टाढाका व्यक्तित्वहरूलाई देशकालको एउटै मानचित्रमा 'नेपाल माहात्म्य' भन्दै स्कन्दपुराणसित गरिएको व्यवहारलाई धार्मिकहरूले आनन्द र सन्तोषका साथ सजिलै ग्रहण गर्छन्। तर इतिहास वैज्ञानिकहरू भने त्यो मानचित्रतिर कुनै समयमा आफ्ना माइक्रोस्कोप नत्र टेलिस्कोप फर्काउन बाध्य हुन्छन्।

यही पद्धतिलाई उदाहरणको रूपमा अनुकरण गरौँ। हिमालयको टाकुरामा उभिएर 'वाइड एङ्गेल' र टेलिस्कोपका दस-बाह्रवटा वीक्षण यन्त्रलाई चारै दिशातिर उन्मुख गराऔँ र ती सबैद्वारा एउटै धरातलमा पृथक् छवि पनि अङ्कित गरौँ। मेरो विचारमा ती वीक्षण यन्त्रहरूले भौगोलिक लम्बाइ, चौडाइ, उचाइलाई मात्र होइन आफूले देख्ने क्षेत्रको कालगत गहिराइयुक्त आयामलाई समेत छविका रूपमा त्यही धरातलमा अङ्कित गरून्। कस्तो देखिएला ? त्यहाँ देश र काल आफ्ना गहिराइ र विस्तारमा प्रस्तुत हुनेछन्। कालक्रम मेटिएर एउटै धरातलको दृश्यावलीमा परिणत हुनेछ। अनि भूगोलको मानचित्रमा राज्य र राष्ट्रका सीमाहरू मेटिएका हुनेछन्। त्यो मानचित्रपटका दर्शन आजका हामी आफ्नै तीन पुस्ताअगाडिका मात्र होइन, सात सय पुस्ताअगाडिका घटनावली र समयलाई देख्तै आफू पनि त्यसैमा समाहित भएको, त्यसैबाट उत्पत्ति भएको अनुभव गर्न थाल्नेछौँ। सम्भवतः यो उपमातिर पहिले पनि केही चिन्तनकर्ताहरूले आफ्ना मानसपटलमा अनुभव गरेका थिए। सके त्यस्तैलाई त्रिकालदर्शीसमेत भनियो। नारदमुनि स्वर्ग, नर्क र पृथ्वीका एकैपटक र त्यो त्रिकाल आयामभित्र विचरण गर्ने गर्दथे क्यार ! वेदलाई अपौरुषेय

र ती ऋषिहरूलाई मन्त्रद्रष्टा भन्नुको अर्थ उपर्युक्त रूपमा बुझ्न खोज्दा आफ्नो निम्ति म बढी युक्ति र तर्कसङ्गत ज्ञान पाउने गर्छु ।

मोटामोटी रूपमा मेरो निम्ति वैदिक र पौराणिक समाज आर्यजनका इतिहासका चरण हुन् । समय र स्थान्का दूरीलाई नमेटुन्जेल जनसाधारण निम्ति बोधगम्य नहुने ठानेर तर इतिहासबारे जनचेतनालाई जिउँदो राख्न वैदिक मन्त्रद्रष्टा र पुराणका रचनाकारहरूले मिथकीय आवरण हालेर रोचकता प्रदान गरेका हुन् । त्यसो गर्दा विशेषगरी पौराणिक अति उत्साहीहरूले आफ्ना शुद्ध रुमानी कल्पनामाथि पनि वैदिक मिथकका खास्टो ओढाएर आफ्ना विशिष्ट सन्देशलाई बढी सुन्दर तुल्याउने चेष्टा गरे होलान् ।

अतः आज के आवश्यक छ भने- हामी आफ्ना संस्कृति, धर्म र राष्ट्रलाई आज आफ्ना ठाउँमा राखौँ र हिजोबारे वस्तुनिष्ठ वैज्ञानिक र ज्ञाननिम्ति निरपेक्ष लोलुप भएर अध्ययन गरौँ र जे निष्पत्ति स्थापित हुन्छ त्यसलाई ज्ञानद्वारा आर्जन गरी शुद्ध र चम्किलो तुल्याऔँ ।

मधुपर्क, माघ, २०४९

❑❑❑

११. ऋग्वेदको 'अरण्यानी' सूक्तमा मानव र प्रकृतिबीच तादात्म्य

अमरकोशले 'अटली', 'अरण्य', 'विपिन', 'गहन', 'कानन' र 'वन' गरी वननिम्ति ६ वटा शब्द प्रयोग गरेको छ । झाडीनिम्ति 'महारण्य' र 'अरण्यानी' दुई शब्द दिएको छ ।

वनवासलाई केन्द्रीय विषय तुल्याई आर्यदेशमा **महाभारत** र **रामायण**जस्ता दुई विश्वविख्यात महाकाव्य र इतिहासका रचना भए । यथार्थमा भन्ने हो भने आर्यदेशीय जनजीवनको विकास र विस्तार वनकेन्द्रित र त्यसको चारैतिर रहेर भयो । चार आश्रममध्ये वानप्रस्थ यहाँ मानवजीवनको त्यस्तो चरण रहने गर्‍यो, जसले आर्यदेशको ज्ञान, अध्यात्म र सामाजिक मूल्यहरूको घनीभूत विवेचना गर्न आर्यजनलाई लगायो । त्यस्तो वानप्रस्थी ऋषि र ऋषिका तथा मुनि, मुनिपत्नी र मुनिकन्याहरूका जीवनआख्यान नै त संस्कृत वाङ्मयको मूल विषयवस्तु रहने गरे ।

ऋग्वेदसंहिताको दशौं मण्डलको सूक्त-१४६ आफ्नै प्रकारले अद्‌भुत प्रकृतिको छ । जम्मा ६ वटा मन्त्रमा आबद्ध 'अरण्यानी' विषयक अनुष्टुप् छन्दमा देवमुनि ऋषि भनिएका एरम्मदद्वारा रचित त्यो सूक्तले निष्पट एकान्त वनलाई मानवीय मूल्य र जीवनको सौन्दर्यले सिँगार्न खोजेको देखिन्छ । ती मन्त्र यसप्रकार छन्-

"ए अरण्यानी ! हेर्दाहेर्दै तिमी दृष्टिबाट ओझेल भइदिन्छ्यौ, तिमी सोधेर गाउँतिरको बाटोमा किन जान्नौ ? यसरी एकान्त बस्दा तिमीलाई कुनै डर लाग्दैन ?"

यो पहिलो मन्त्रले प्रकृति र मानवबीच समानता मात्र होइन एक प्रकारको तादात्म्य स्थापित गर्न खोजेको अनुभव गराउँछ ।

रचनाकार आफ्ना अनुभव त्यो एकान्त नीरव वनमा त्यसरी प्रतिध्वनित होस् भन्ने चाहन्छन् । कताकता कस्तो अनुभव हुन्छ भने सीताहरणपछि रामले र वनमा अर्धनग्ना आफ्नी प्रेयसी दमयन्तीलाई छोडेर निषधराज नल चुपचाप एकातिर लागेपछि ब्युँझिएकी तिनकी रानी दमयन्तीले चारैतिरका वनस्पति र वनहरूसित गरेका आत्मीय वार्तालापकै पूर्वरूप अरण्यानी सूक्तको यो मन्त्र हो ।

दोस्रो मन्त्र- "वनमा केही जन्तु गोरुले झैँ डर्काछन् । चारैतिर चीँ-चीँ का आवाजले ती डकारेका शब्दलाई जबाफ दिएजस्तो सुनिन्छ । यसो सुन्दा वाद्यसमूह झङ्कृत भइरहेको, ढोलका डमडम स्वरसित लय मिलाएर तन्त्री (तारको बाजा) बजाउँदै वनयज्ञको सङ्गीत चलिरहेजस्तो पो सुनिन्छ ।"

पहिलो मन्त्रमा रहेको मानव र वनस्पति जीवनबीचको अन्योन्याश्रयलाई जीवनकेन्द्रित मात्र होइन जीवनसङ्गीत प्रेरित देखाउने चेष्टामा रचनाकार लागेका मीठो अनुभव यहाँ भएको छ । परस्परमा हिंसारहित मनोभावयुक्त मानवले मात्र पशु र आफ्नाबीच त्यस्ता मधुर अन्तरालम्बनलाई प्रस्तुत गर्न सक्छ ।

तेस्रो मन्त्र- "यो वनमा कतै गाई-वस्तु चरिरहेजस्ता छन् । कतै लताकुञ्ज आदिद्वारा बनेका छाप्रा- कुटीहरू देखा परिरहेछन् । (आवाजले गर्दा) कस्तो लाग्छ भने साझँमा थुप्रै गाडाहरू वन्यमार्गबाट बाहिरतिर निस्किरहेछन् ।'

यो मन्त्रमा साहित्यले यथार्थवादी आधार लिएर चित्रमय प्रस्तुति दिएको पाइन्छ । वन्य प्रान्तका अंशहरूलाई रूख कटानीद्वारा बसोबासनिम्ति बस्तीमा परिणत गरेका मैदानी र पर्वतीय भूभाग सरल सोझा हृदयका नेपालीहरू हिजोसम्म त्यस्तै अनुभव गर्थे पनि । 'पहाड बसी वनमा खेली-हुर्केकी अकेली हो । नानी तिमी नजाऊ कतै डाँडालाई छोडेर' भन्ने नातिकाजीले गाएका लोकगीतमा अरण्यानी सूक्तका तिनै मन्त्र युगान्तरपछि प्रतिध्वनित भएजस्ता छन् ।

केही वर्षअघि कविशिरोमणि लेखनाथको मूर्ति स्थापनाको अवसरका काठमाडौँबाट हामी चार-पाँच लेखक जाजरकोटको सदरमुकाम पुगेका थियौँ । त्यस बेला त्यहाँ जाँदा र फर्कँदा तथा दुई दिन त्यहाँ बिताउँदा पछिल्लो साँझ र अघिल्लो उषाका सायँ र प्रातःकालमा मैले आफैँ अनुभव गरेका अवस्था अरण्यानी सूक्तको यो चौथो मन्त्रमा अक्षरशः प्रतिध्वनित भएको अनुभव गरेको थिएँ ।

चौथो मन्त्र भन्छ- "अरण्यानीका वासिन्दाहरू रातमा शब्द सुन्छन् कोही मानिस रूखबाट काठ काटिरहेछन् ।"

त्यस्ता वनमा आफ्नै शब्द निमेषभित्रै प्रतिध्वनित भएर आफैँतिर आइरहेका वनका हाँगाबिगा, पात, सुसाइरहेका, टाढाटाढाका चराचुरुङ्गी बास बस्न लाग्दा कलरव आफ्नै आँगनमा भइरहेको भैँ सुनिन थाल्छ । प्रकृति र मानवबीचको वार्तालाप भनेको पनि त यही हो । यो मन्त्रले टाढा-टाढा रहेका नरनारीबीचका वार्तालापलाई प्रस्ट सुनेको छ- "काठ काटिसकियो स्याउला सोहोरिसकियो । साँझ पर्न लाग्यो फर्किने होइन ?" भनी पाखापर्वतमा कसैले टाढाको कसैलाई सोधेको शब्द जङ्गलकिनारको अर्को मानिसले सुनेर मानवीय सामीप्य अनुभव गरेको जस्तै यसमा प्रस्ट बुझिन्छ ।

पाँचौँ मन्त्रमा वनभित्र मानवीय अनुभूति स्वर्गीय सन्तोष आनन्द र सुरक्षाको उपल्लो स्तरमा पुगेको यसरी देखिन्छ- "यी वनहरू आफैँ कसैका हिंसा गर्दैनन् । सिंह र बाघहरूसमेत मानवको हिंसा गर्न अघि सर्दैनन् । बरु वनका सुस्वादु र रसिला फल खाएर मानवहरू आ-आफ्ना इच्छाअनुसार त्यहाँ मीठा निद्रामा शयन गर्छन् ।

सूक्तको अन्तिम मन्त्र यस्तो छ- "आञ्जनगन्धि कस्तूरीजस्तै यो वन सुगन्धमय छ । यो अरण्यानीबाट बहुअन्न प्राप्त हुन्छ (वैदिक निरुक्तले अन्न भनेर प्रकृतिजन्य खाद्य, साग, फल, मूल तर मासुसमेतलाई भन्ने गरेको छ) । पहिले यहाँ खेती हुँदैनथ्यो ।

यो वन जीवजन्तुको आश्रय रहेको छ । तिनका आमाजस्तै छ यो वन । यस्तो मातृरूप वन अरण्यानीको स्वरमा म गीत गाउँछु ।'

वनजङ्गलको आरक्षण, वनविकास र वृक्षरोपण तथा वनस्पति संरक्षरणतिर अहिले फेरि विश्वको ध्यान फर्किएको छ । विकसित औद्योगिक देशहरूमा मानव र प्रकृतिबीचको पुरानो अन्तरसम्बन्ध विच्छिन्न भई मानवले आफैँ आफूलाई आज अधुरो ठान्दै पूर्णता प्राप्तितर्फ फेरि नयाँ प्रयास सुरु गरेको छ । ६-७ दशक पहिलेसम्म नेपालमा आधुनिकताको त्यो पुरानो सङ्कट उपस्थित भएको थिएन । मानव र प्रकृतिबीचको वैदिककालीन अन्योन्याश्रय नेपालमा पर्यावरणगत विचलनमा परिणत भइसकेको थिएन ।

माथि उद्धृत देवमुनि ऐरम्मद ऋषिको अरण्यानी सूक्तबाट गत शताब्दीको नेपाल त्यति टाढा भइसकेको थिएन । तैपनि यो क्षेत्रमा आज चिन्ताको प्रारम्भ भएको छ । समग्र नेपाली अवस्था भयाक्रान्त र चिन्ताग्रस्तचाहिँ भइसकेको छैन । जोगाउननिम्ति र संवर्द्धनमा सहायक निकै परिस्थिति नेपालमा अझै पनि विद्यमान छन् र एरम्मद ऋषिको उक्त अरण्यानीमा नै त अब फर्कन सकिन्न । तथापि झन् सुशोभित, झन् सौन्दर्यमय, झन् सौष्ठवयुक्त नयाँ अरण्यानी सूक्त नेपालको राष्ट्रिय भाषामा रचना गर्न अझै पनि पर्यावरणको विकास गर्न सकिन्छ । अझै चाहिएको छ राष्ट्रिय स्तरमा त्यस्तै मनोभाव । यसका निम्ति वैदिक वाङ्मयमा अथर्ववेदको भूमिसूक्तमा, ऋग्वेदका गौतम ऋषिरचित 'विश्वका देवता' प्रति समर्पित 'यज्ञकर्ता निर्मित वायु, नदीहरू र औषधिहरू मधुर रसवर्षक हुन्छन् ।'

'मधुवाता ऋतायते मधुक्षरन्ति सिन्धव माध्वीर्नःसन्त्वोषधीः' भन्ने सूक्त (१/९०) मा रहेको अमृतभावद्वारा जीवनलाई आधुनिक परिवेशमा अनुप्राणित गर्नमा यो देशले पाउने सफलता निर्भर गर्छ । प्रकृति र मानवबीचको तादात्म्य भङ्ग हुन पुग्दा मानवको आधारभूत परिचय रहेको कारुणिकतावादी रूपसमेत विशृङ्खलित

हुन पुग्दा वैदिक वाङ्मयमा त्यस्तो पार्थक्यले सर्वोपरि सत्ता प्राप्त गरिसकेको थिएन ।

वनबारे यो सूक्तमा जे-जति भनिएका छन् सोबाहेक अन्य केही विचित्रतातिर समेत यहाँ सामान्य ध्यान दिनु रोचक हुनेछ ।

यो सूक्तको रचयिता ऋषिको नाउँ 'ऐरम्मद' आर्ष संस्कृतिमा अप्रचलित शब्द हो । यो शब्द गैरआर्यभाषा स्रोतबाट आयातित जस्तो छ । कता-कता पारसिक वा उज्वेक उत्पत्तिको ध्वनि ऐरम्मद भन्ने शब्दमा छ । वैदिक वाङ्मयमा निकै सङ्ख्यामा आयातीत शब्द पाइन्छन् ।

वैदिकसंहितामा त्यो एउटा सूक्तबाहेक ऐरम्मदरचित अर्को कुनै सूक्त छैनन् । ध्यानयोग्य अर्को कुन विषय छ भने वैदिक मन्त्रद्रष्टा (रचयिता) भएका हुँदा ऐरम्मदलाई ऋषि भनियो तर तिनको नाउँसँगै 'देवमुनि' भन्ने शब्द जोरिएको देखिन्छ ।

'देवमुनि' र 'देवर्षि' दुवै शब्द अध्ययनीय छन् । मन्त्रद्रष्टाहरूलाई 'ऋषि' भनिन्छ । 'मुनि' भनेर चिन्तन, मनन, योग, साधन, ध्यान, त्याग, वैराग्य आदिमा लागेको निम्ति पुराणहरूले मुनि शब्द प्रयोग गरेका छन् । पुराणहरूले नारदलाई मुनि भनेका छन् । कृष्ण वासुदेवको समयमा इरानबाट त्यहाँका मग ब्राह्मणहरूको नेतृत्व गर्दै नारदले आर्यावर्त प्रवेश गरेका थिए भन्नेमा विद्वान्हरू प्रायः एकमत छन् । ऋग्वेदमा एक नारद भन्ने मन्त्रद्रष्टा ऋषि देखिए तापनि पुराणहरूले देवर्षिसमेत भनेका नारद ऋग्वेदका हुन् सक्तैनन् । ऐरम्मद साथै अर्को देवमुनि भनेर परिक्षितपुत्र जन्मेजयको राज्याभिषेकका मूल पुरोहित कलियुग प्रारम्भका निकै ठूला विद्वान् तुर कावषेयलाई भनिएकोबाट प्राचीन आर्यदेशमा दुईवटा मात्र देवमुनि रहेको मान्नुपर्छ ।

ऋषि र मुनि भन्ने शब्दमा 'देव' भन्ने विशेषण त्यसरी केहीका निम्ति थप्नुपर्ने कारण के हुन सक्छ ?

गन्धमादन पर्वततल र वंक्षु र भद्रसोमा नदीबीचको फाँटमा रहेको आर्यदेशबाट वैदिक आर्यजन हिमाली उपमहादेशतिर प्रसार गर्नेभन्दा निकै पहिले सके हजारौं वर्षपहिले देवराज र असुरजनका रूपमा परस्परमा विभाजित भइसकेका थिए । त्यो विभाजनको परिणामस्वरूप कालान्तरमा तिनका भूखण्डसमेत चिनिने गरी पृथक् हुँदै गए । तथापि समुदायभित्र विभाजित हुँदा पनि प्रतिभाहरू र विचारकहरू भने दीर्घकालसम्म तिनै विभाजित पक्षहरूका साझा उपलब्धिका रूपमा स्वीकृत रहने गर्छन् । त्यस्ता उपलब्धिका परस्परमा आदानप्रदान चलिरहन्छन् । तिनीहरू विभाजित समुदायबीच पुलझैँ काम गर्न पुग्दछन् । त्यस्तै विलक्षण प्रतिभाहरूले वैदिक यज्ञकर्ता पक्ष र असुर तथा अन्य गैरआर्यजनहरूबीच सम्मेलन र अन्तर्भुक्तिद्वारा त्यही कालमै हिन्दुत्वको बीजारोपण गरे ।

ऋग्वेदमा पाइने त्यस्ता ऋषि मानिएका कतिपय आर्य विलक्षण प्रतिभाहरूमध्ये ऐरम्मद एक थिए । गैरआर्यप्रतिभाहरूलाई यत्रतत्र मुनि भनिएको देखिन्छ भन्नेबाट र त्यस्तालाई अग्निपूजक यज्ञकर्ता मूल आर्यजनबाट विभाजित भई देवजन कहलिन थालेको पक्षले ग्रहण गरेकोबाट ऐरम्मदलाई देवमुनिसमेत भनिएको हुनुपर्छ । मन्त्रद्रष्टाका रूपमा तिनी ऋषि भनी कहलिने नै भए ।

चर्चा र अध्ययन गर्दा कुन कुरामा विशेष ध्यान दिनैपर्छ भने आदिकालदेखि नै हिन्दुत्व 'धर्मनिरपेक्ष' रहने गऱ्यो । ईश्वरबाट र सोबाट अनुप्रेरित कर्म, अनुष्ठान र संस्कार आदिलाई हिन्दुत्वका निजी आस्थाको रूपमा स्वीकार गरेर करुणा, दया, क्षमा, शान्ति, अहिंसा, दान उदारता आदि सामाजिक आदर्श विधि-निषेध अर्थात् धर्ममाथि समुदायनिम्ति जोड दिने गऱ्यो । समुदायको रूपमा हिन्दुत्व 'धर्म' निरपेक्ष रह्यो ।

मधुपर्क, चैत, २०४९

□□□

१२. पूर्वीय र पाश्चात्यका ज्ञान : समानतामा भेद

शुक्ल यजुर्वेद चालीसौँ अध्याय रहेको इशावास्योपनिषद्ले 'अविद्या' र 'विद्या' बीच भेद गरेर ती क्षेत्रका स्वतन्त्र र पृथक् अवलम्बन गर्नुको सम्भावित परिणामबारे उल्लेख गरेको छ । त्यस्ता पृथक् जानकारीबारे चर्चा गरेपछि 'विद्या' र 'अविद्या' को संयुक्त तथा अन्तरालम्बित ज्ञानको महत्त्व र परिणामबारे यसो भनिएको छ-

विद्यां चा विद्यांच ऽयस्तद्वेदोभयं सह
अविद्या मृत्युं तीर्त्वा विद्या ऽमृतमश्नुते ।

यो वैदिक मन्त्रद्वारा त्यो युगका आर्यजनले आधुनिक युगले विज्ञान (साइन्स) र ज्ञान (फिलोसफी) दर्शनशास्त्र भनी छुट्याइएका विषयबारे आफ्नो सम्मति प्रकट गरेको हो । त्यसो गर्दा पौर्वात्य र पाश्चात्य संस्कृति तथा जीवनशैलीबीच आज प्रस्ट हुँदै गएको पार्थक्ययुक्त भेदका आधार पनि वर्तमान समयमा खुल्दै गएको म देख्छु ।

विज्ञान र दर्शनशास्त्र (ज्ञान) का परिभाषा र भेदबारे चर्चा गर्ने फ्रान्सका रेने डेकार्टे (सन् १५९६-१६५०) देखि आजसम्मका युरोपेली विद्वान्हरूले विज्ञानलाई भौतिक क्षेत्रसित सम्बन्धित र दर्शनलाई पराभौतिक (मेटाफिजिकल) सित सम्बन्धित भनेर मात्र नपुगी 'जुन ठाउँमा विज्ञानको अन्त्य हुन्छ त्यहाँबाट दर्शनशास्त्रको प्रारम्भ हुन्छ' भनेर ती दुई क्षेत्रबीच कुनै प्रकारको लक्ष्मणरेखा जस्तो तान्ने गरेका छन् । चिन्तनको यो पद्धति युरोपबाट सुरु भएर आज संसारको प्रायः सबैजसो देशका विश्वविद्यालहरूमा स्वीकृत रहेको देखा परेको छ ।

प्रचीन आर्यदेशका चिन्तनकर्ताहरूले ज्ञानका ती दुई क्षेत्रबीच त्यस्तो कुनै लक्ष्मणरेखा नतानेका मात्र होइनन् कि तिनका बीच अन्तरा लम्बन रहेकोमाथि जोड दिए । मानवीय ज्ञानलाई त्यसरी एकीकृत समग्रतामा लिनु र नलिनुबाट पूर्वीय र पाश्चात्य जीवनपद्धतिबीच भेदका आधार पनि परापूर्व कालदेखि नै निर्मित हुँदै गए । भौतिक र आध्यात्मिकबीच भेददृष्टियुक्त मानव समाजले गर्ने ईश्वरसम्बन्धी चिन्तन, समष्टि समाजमा व्यक्ति-व्यक्तिको स्थान र तिनका बीच अन्योन्याश्रय अर्थात् धर्म र आचारशास्त्र अतः व्यक्तिको धर्म, अर्थ, काम र मोक्षजस्ता जीवनोद्देश्य आदि सबैमा गम्भीर प्रभाव पार्दछन् भन्ने विषयतिर यहाँ मैले पाठकको अध्यनाकर्षण मात्र गरेको छु- यो क्षेत्र छुट्टै गम्भीर र व्यापक अध्ययनको विषय हो । यहाँ एउटा लाक्षणिक उदाहरणको उल्लेख गर्नु पर्याप्त होला- प्राचीन आर्यदेशले आफ्नो युगका समग्र सम्भाव्यताका सीमाभित्र प्रस्तुत गरेका कृष्णद्वैपायन व्यास, उद्दालक, श्वेतकेतु पाणिनि, विष्णुगुप्त, चाणक्यजस्ता ठूला वैज्ञानिकहरूले सन्त महात्माका, मानवकल्याणकर्ताका जीवन बिताए तथा आफ्ना ज्ञानोपदेशद्वारा समाजलाई करुणा, अहिंसा, त्याग, क्षमा, दान, अक्रोधका मार्गमा प्रेरित गर्ने सतत् प्रयास गरे । ज्ञानका आर्जन र जीवनयापनबीच पश्चिममा त्यस्ता समीकरण बिरलै पाइन्छन् ।

तर यहाँ मूल विषयतिर नै जाऊँ ।

यजुर्वेदको ईशावास्योपनिषद्बाट माथि उद्धृत मन्त्रतिर केही प्रारम्भिक ध्यान दिऊँ ।

उक्त उद्धृत मन्त्रभन्दा पहिलेका केही मन्त्रले एक मात्र अविद्याको वा एक मात्र विद्याको उपासना गर्नाले हुने हानिबारे उल्लेख गरेको छ । त्यति गरेपछि माथि उद्धृत 'मन्त्रले' जो विद्या र अविद्या दुवैलाई एकीकृत रूपमा उपासना गर्छन् तिनीहरू अविद्याद्वारा मृत्युलाई पार गरी विद्याद्वारा अमृतत्त्व पाउँछन् भन्ने विचार प्रकट गऱ्यो । प्रस्ट के छ भने मन्त्रमा प्रयोग गरिएको

'मृत्यु' र 'अमृत' भन्ने शब्द तिनका आज प्रचलित भन्दा पृथक् अर्थमा उपयोग गरिएका देखिन्छन् । ईशावास्योपनिषद्को पहिलो मन्त्रले 'त्यागद्वारा भोग गर' भनेका आधारमा उपर्युक्त मृत्यु र अमृत शब्दको तत्कालीन अर्थ-व्यापकतालाई बुझ्ने कोसिस गर्नु सहायक ठहरिनेछ ।

यो पृष्ठभूमिमा यो शताब्दीका विख्यात ब्रिटिस दार्शनिक बर्ट्रान्ड रसेलले एक ठाउँमा भनेका 'देअर आर ए नम्बर अफ थिङ्ग्स द्याट साइन्स कान्ट डिल विथ अल क्वेस्चन्स अफ भेलुज, फर एक्जाम्पल, साइन्स वोन्ट टेल यु ह्वाट इज गुड एन्ड ह्वाट इज ब्याड, ह्वाट इज गुड जस्ट एज ए मिन्स' को विश्लेषण गर्दा केही प्रकाश पार्नेछ ।

कपिल र कणाद महर्षि (ई.पू चौथो शताब्दी) वा ग्रिसका डिमोक्रिटस (इ.पू. पाँचौं शदाब्दी) ले पदार्थको अन्तिम तत्त्व अणु हो भन्ने प्रस्थापनाद्वारा आधुनिक नाभिकीय भौतिकशीत्रको दिशामा प्रथम प्रकल्पना प्रस्तुत गरे । दुई हजार वर्षदेखिको त्यो प्रथम प्रकल्पना आज सत्य प्रमाणित मात्र भएन कि तिनले हिरोसिमा र नागासाकीको पूर्णाहुतिमा पुऱ्याएर मानवीय जीवनका यावत् मूल्यलाई, विश्वका सबै राज्यका स्वतन्त्रतालाई र यो भूमण्डलमा मानव अस्तित्वलाई नै आजै र यही क्षणसम्म पनि विशाल प्रश्नचिह्नमा पारेका छन् । मूल्यगत विषयलाई विज्ञानले व्यहोर्न सक्तैन भन्ने बर्ट्रान्ड रसेलको मात्र होइन कि आधुनिक संसारले विज्ञान भनी गरेको परिभाषा र व्यवहारको प्रस्ट प्रतिवाद नै अणुवादको सहस्राब्दिऔं लामो वैज्ञानिक इतिहास र हिरोसिमा आदि हुन् ।

अनुभवद्धारा स्थापित यो निष्कर्ष के अनिवार्य छ ? छ भन्ने हो भने मानवको मूल परिचय भनी स्वीकार गरिएको ज्ञानलाई नै यो समुदायनिम्ति अभिशाप ठहऱ्याउनुपर्नेछ । आफ्नै ज्ञानद्वारा अभिशप्त हुन मानवले आफ्नो चेतनाको विकास गरेको होइन । मानवनिम्ति त्यस्तै भविष्य निश्चित छ भन्ने विश्वासमा पुग्न म

चाहन्नँ । 'अविद्याका उपासना गर्नेहरू अन्धतममा प्रवेश गर्छन् । तर विद्याका मात्र उपासना गर्नेहरू भने त्योभन्दा पनि ठूलो अन्धकारमा' भनी प्राचीन युगमा विश्वलाई सावधान तुल्याएका थिए । तर त्यो चेतावनीलाई पछिल्लो युगका दुवै पूर्व र पश्चिमले सुनेनन् जस्तो छ । पूर्वले उक्त 'विद्या' को उपासनामा र पश्चिमले 'अविद्या' को उपासनामा आफूलाई लगाए । पूर्वीय र पाश्चात्य त्यसरी विभाजित हुँदै गयो । सम्भवतः पाश्चात्यको मेसिडोनियाको फिलिपपुत्र सिकन्दरले पूर्वीयमा आफ्ना सैनिक विजयाभियान चलाएर सुदीर्घकालनिम्ति यो क्षेत्रमा सामाजिक विचलन र वैचारिक विशृङ्खलता सुरु गरेपछि त्यो विभाजन झन्झन् गहिरो हुँदै गयो । सिद्धार्थ गौतम कन्फुसियसका केही उत्तराधिकारीहरूले त्यो विखण्डनलाई रोक्ने चेष्टा त गरेका थिए तर सफल हुन सकेनन् ।

अझै अगाडि गएर हेरौँ । त्यो विभाजन गौतम बुद्धकै समयमा सुरु भइसकेको अनुमान गर्ने ठाउँ पाइन्छ । सिद्धार्थ गौतम (इ.पू. ५६३-४८३) ग्रिसको युफेससका हेराल्किट्स (इ.पू. ५३८-४८३) लाई प्रायः समकालीन मानेमा त्यति साह्रै अन्याय हुने छैन । तत्कालीन नेपाल र ग्रिसबीचका सर्वाधिक अन्तराललाई एकातिर राखेर हेर्दा के देखा पर्छ भने बुद्धका चिन्तनका आधारमा जे-जति आजका वैज्ञानिक क्षेत्रले आफ्नो विषयवस्तु ठहऱ्याएका आधार थिए, हेराक्लिट्सका चिन्तनमा पनि झन्डै तिनै-तिनै आधार रहेका देखिन्छन् । परन्तु सिद्धार्थ गौतम 'मध्यम मार्ग' 'अष्ट आर्यसत्य' र 'धर्मचक्र' मा पुग्दा हेराक्लिट्सले विद्या र महाविद्याबीच गौतम बुद्धले जति पनि एकीकरण समग्रता वा अन्तरावलम्बनतिर विचार गर्ने आवश्यकता देखेनन् ।

बुद्ध र हेराल्किट्सले पनि अगाडि गएर हेर्दा छान्दोग्य र बृहदारण्यक उपनिषद्हरूमा समान रूपले उल्लिखित उद्दालक आरुणेयमा पुगिन्छ । तिनले याज्ञवल्क्यका चिन्तनविधिमाथि आधुनिक विज्ञानले आफ्नो आधारपद्धति नै मानेको प्रयोगविधि भएको प्रस्ट

प्रमाण फेला पर्छन् । नुनको ढिको, बरको फल र मानव शरीरलाई तिनले प्रयोगशाला ल्याबोरेटरी वस्तुका रूपमा उपयोग गरी परम तत्त्वसम्बन्धी आफ्ना निष्कर्ष स्थापित गरेका कुरा छान्दोग्योउपनिषद्को छैटौं अध्यायको अध्ययनबाट प्रस्ट हुन्छ ।

बृहदाण्यकउपनिषद्को जनकसभाका याज्ञवल्क्यले श्वेतकेतुसामु उद्दालकले झैं प्रयोगशाला विधि अपनाएनन् । उद्दालकसमेत उपस्थित रहेका त्यो जनकसभामा भएको विवादको मूल दिशा आज जे-जति भौतिकशास्त्र र मनोविज्ञानशास्त्र भनिन्छ तिनैलाई आधार बनाउँदै अघि बढेका थिए । त्यो विवादको क्रममा त्यस्ता केही महत्त्वपूर्ण प्रश्नहरू खडा गरिए तथा जबाफ दिइए जो आधुनिकतम वैज्ञानिक-भौतिक शास्त्रीय चिन्तन-निष्कर्षका आदिरूप थिए भनी 'विदुषी गार्गी' भन्ने आफ्नो लेख र पुस्तिकामा मैले देखाइसकेको छु । जनकसभाको त्यो विवादको अन्त्यमा याज्ञवल्क्यले- *यद् वृक्ष बृक्णो रोहति मुलान्नवतरः पुनः मर्त्यःस्विन्मुत्युना वृक्णः कस्मान्मूलान्प्ररोहति ।*

(रूख काटियो भने फेदबाट नयाँ भएर फेरि उम्रिन्छ । मानिस मृत्युले काटियो भने कुन जराबाट उम्रिन्छ ?) भनी प्रश्न गरेर वैज्ञानिक पद्धतिबारे अनुसरण गर्दा उत्पन्न हुनेजस्तै प्रश्न गरेर समाधान खोजेका थिए ।

उद्दालक, याज्ञवल्क्य र महाभारतमा मिथकीय कथाका रूपमा पाइने वैज्ञानिक पद्धतिका अनुसरण, सत्यका खोज, मूल्यका स्थापना र मूल्य र सत्यबीच अन्तरालम्बित समष्टि स्थापनावादी दृष्टिकोणको प्रस्तुति र अनुसरण प्रयास प्राचीन आर्यदेशीय ज्ञानार्जन र जीवनमार्ग रहेजस्ता थिए, विद्या र अविद्या, सम्भूति र असम्भूति, श्रेय र प्रेय अथवा सत्य र तत्त्वमसिबीच भेदलाई मेट्नु नत्र सकेसम्म सन्तुलनलाई कायम राख्नु तिनका जीवनोद्देश्य र चिन्तनशैली रहेको थियो ।

स्वभावतया कठोपनिषद्का विद्वान्ले मर्त्य र अमृतको बोधगम्य सरल परिभाषा गर्दै विश्वमानवसामु दुवै हात उठाएर उद्घोष गरे-

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदिस्थिताः अथ मर्त्योऽमृतो भवतितत्र ब्रह्म समस्नुते । (त्यसका हृदयमा रहेका सबै कामनाहरू जुन बेला छुटेर जान्छन्, अनि मर्त्य अमृत हुनछ । त्यही हो ब्रह्म प्राप्ति)

केमा ध्यान दिऊँ भने, कामनाबाट मुक्ति भनेर यहाँ ती विद्वान्ले सार्वभौम मानवीय मूल्यविपरीतका निजात्मकतावादी लोभ, मोह आदिबाट मुक्तिलाई र मर्त्य मानिस अमृत हुनेछ भनेर त्यस्ता शाश्वत मूल्यको अनुसरण जसले अज्ञान, अविद्या, असम्भूति र असत्यलाई बुझेर प्रकाशनिम्ति अन्धकारको निर्वासनझैँ त्याग गरेको छ भन्ने अर्थमा प्रयोग गरेका छन् ।

भौतिकशास्त्र र विज्ञानका अन्य क्षेत्रमा आर्यदेश वा ग्रिसका ती प्राचीनहरूले स्थापित गरेका प्रथम अनुमान आज प्रयोगशालामा प्रमाणित हुने गरेका छन् भने आर्यदेशमा चिन्तनकर्ताले यहाँ सुरुमा उद्धृत गरिएको मन्त्रमा खोजेको विद्या र अविद्याबीचको अन्तरालम्बन, त्यो एकीकृत समष्टिको प्राप्तिबाट मानवजाति कति दिन टाढा बस्न सक्ला ? मानवले आफ्नानिम्ति अनगिन्ती मूल्य स्थापना र तिनका प्रयोग र उपयोग तथा अनुपयोगीको परित्याग गर्दै आएको छ । भौतिक र पराभौतिक भन्ने विभाजनलाई, ज्ञान नै अभिशाप हो भनी प्रमाणित गर्दै आएका व्यवहारलाई, आफ्नै निषेधलाई मानी स्वीकार गर्न सक्तैनन् । आर्यदेशका ती प्राचीनले देखाएका मार्गमा कति परिष्कार चाहिन्छ, यो समुदायको सो गर्ने नै छ । तर, नयाँ र पूर्णतया भिन्न बाटो भने आजसम्म देखा परेको छैन ।

मधुपर्क, वैशाख, २०५०

□□□

१३. प्राचीन आर्य : नरबलि र नरमांस-भक्षण

नरमांस-भक्षण विश्वका विभिन्न ठाउँका आदिसमाजमा यत्रतत्र देखा पर्थे । नरबलिका रूपमा आज पनि भारतका विभिन्न ठाउँमा नरबलि भएका घटनाका समाचारहरू पाइने गर्छन् ।

मानव समाजमा ईश्वरसम्बन्धी प्रकल्पनाले मान्यता पाउनेभन्दा पहिले प्रकृतिका शक्तिहरूलाई नियन्त्रण गर्न, प्रसन्न तुल्याउन वा कुनै अपेक्षित फल उपलब्ध गराउन आग्रहपूर्ण आदेश दिने उद्देश्यले मानव समुदायले आ-आफ्ना प्रकारका तन्त्रमन्त्रहरू गर्ने गरेका थिए । यस कुराको प्रमाण मानव समाजको प्राचीन इतिहास हेर्दा निकै ठाउँमा पाइन्छन् । दक्षिण अमेरिकाको माइ-आ, (माया) संस्कृतिमा अद्‌भुत किसिमका नरबलि हुने गर्थे । अचेत जिगुरात भनिने मन्दिरअगाडिका प्राङ्‌गणमा तीन-चार सय युद्धबन्दी नारी र पुरुषलाई लहरै बसालेर स्वादिष्ट भोजन गराउँदै महापुजारीले तिनीहरूलाई पालैपालो काट्दै जान्थ्यो र मन्दिरको देवतालाई रगत चढाएर अविशिष्ट नरमांस विशेषगरी भित्र्याँस पोलेर पूरा समुदाय प्रसादको रूपमा खाने गर्थ्यो । त्यसरी बलि चढाइने नरनारी युद्धमा पराजितपक्षको कविलाका थुनुवामा पर्न गएकाहरू हुन्थे ।

कालो अफ्रिकामा अठारौँ शताब्दीसम्म धार्मिक कृत्यनिम्ति बलि दिएर नरमांस-भक्षण गरिन्थ्यो ।

वि.सं. २०५० माघ महिनामा एक विख्यात अमेरिकाली संवाद समितिले प्रसार गरेको समाचारअनुसार सातौँ दशकमा चीनमा 'सांस्कृतिक क्रान्ति' चल्दा नरमांस-भक्षणका राजनीतिक घटनाहरू निकैपटक र सामूहिक तवरमा भएका थिए । सन् १९४९ मा

प्रकाशित **चाइना सेक्स द वर्ल्ड** भन्ने आफ्नो पुस्तकमा अमेरिकाका वामपन्थी पत्रकार ज्याक बेल्डेनले सन् १९३६ तिर येनान नजिकैको एउटा गाउँमा भएको जनअदालत फैसला 'फानसोङ' मा एक युवतीले 'आठौँ सेना' र हजारौँ गाउँलेको उपस्थितिमा अपराधी भनिएको जमिनदार वाङको पाखुराबाट एकाएक मासु काटेर काँचै खाइदिएको उल्लेख गरेका थिए ।

आजको सभ्य संसारमा स्वयम् अमेरिकाबाट नरमांस-भक्षणका समाचार यदाकदा आउने गर्छन् । बलि दिएपछि बलिप्राणीको अवशिष्ट शरीरको भोजन गर्नु बलिक्रियाको अभिन्न अङ्ग थियो ।

बलिदानमा मात्र होइन मानवशवलाई अग्न्याधान गरेपछि अन्त्यमा बाँकी रहने कपोत अस्तुलाई घोटेर एघारौँ दिन महापात्र भनिने त्यो दिनको दान ग्रहण गर्ने बाहुनलाई खुवाउने चलन यही नेपालमा गत शताब्दीसम्म थियो । हिन्दू कानुनसम्बन्धी विख्यात ग्रन्थ 'निर्णयसिन्धु' ले त्यस्तो प्रथा पर्वतीय प्रदेशमा प्रचलित छ भनी तीन शताब्दीपहिले उल्लेख गरेको पाइन्छ ।

प्राचीन आर्यदेशमा नरबलि र नरमांस-भक्षण कुन रूपमा थियो भन्नेतिर ध्यान दिंदा वैदिक आर्यहरूमा तीनवटा घटनाले हाम्रो ध्यान आकर्षित गर्छन् ।

ऋग्वेदको प्रथम मण्डलको बाइसौँदेखि उनन्तीसौँ गरी आठ सूक्तका प्रणयनकर्ता शुनःशेप अजिगर्ती हुन् । सत्यरथको जलोदर रोगका निम्ति तिनले वरुणदेवको उपासना गर्दा शुनःशेपलाई बलि चढाउन यज्ञमौलामा बाँधिएको थियो । शुनःशेपका मामा महर्षि विश्वामित्र त्यस्ता नरबलि-यज्ञका विरोधी रहेछन् जसले गर्दा तिनका ती भानिजको जीवन जोगियो । ऋग्वेदका ती आठ सूक्त र सो आधारित शतपथ ब्राह्मणमा रहेको शुनःशेप आख्यान (निकै पुराणमा त्यो कथाबारे भनिएको छ) लाई केलाएर पढ्दा शुनःशेपलाई बलि लिएर त्यो बालकको मटु-कलेजो यज्ञादिमा चढाएपछि यज्ञप्रसादको रूपमा पुरोहितहरूले खाने स्थिति थियो ।

शुनःशेप जोगिएर त्यो प्राचीन आख्यान अभिलिखित भयो । यज्ञ मौलामा बाँधिएर नजोगिएका त्यस्ता अन्य शुनःशेपहरूबारे उल्लेख छैन ।

महाभारत वनपर्व अध्याय १२७-१२८ मा पश्चिम पन्जाबतिरका सोमक भन्ने एक राजासम्बन्धी कथाबारे लोमस ऋषिले कृष्णसामु द्वैतवनमा युधिष्ठिरलाई भनेका छन् । त्यो राजा सोमकलाई छोरा नभएको हुँदा छोरो पाउने उद्देश्यले एकपछि अर्को गर्दै सयवटी रानी सङ्ग्रह गऱ्यो तर कुनै रानीबाट छोरो नजन्मिएको हुँदा सोमक चिन्तन रहने गर्थ्यो । त्यत्तिकैमा एउटी रानीबाट एउटा छोरो भयो । अध्याय १२७ को बाह्रौं श्लोकले त्यस्तै गुनासो गरेर उपायबारे सोध्दा पुरोहितले 'तिमी सक्छौ भने मैले बताएको यज्ञ गर, त्यसबाट सय जना छोरा हुनेछन् । तर पहिलो छोरोको बलि दिएर यसको बोसोको हवन गर्नुपर्नेछ' भन्यो । त्यो प्रस्तावलाई राजाले समग्र स्वीकार गऱ्यो ।

यज्ञको तयारी सम्पन्न भएपछि बलि दिइने शिशुलाई ल्याउन त्यो पुरोहित शिशुकी आमाछेउ गयो । उता सोमककी सयवटी रानी सबै नै त्यो नवजातः शिशुलाई अति माया, स्नेह र वात्सल्यका साथ हुर्काइरहेका थिए । ती कुनैले सौताको छोरो भन्ने बेहोरा नगरी आफ्नै छोराको रूपमा बालकलाई दूध खुवाउने गरेका थिए । आमाको काखबाट पुरोहितले शिशुको हात समातेर तान्यो । ती सयवटी माताले बालक नदिने भनी झगडा गरे । पुरोहित बलि चढाउन बालक तान्न खोज्ने र यो बालक हामी सबैको हो भनी सयवटी नारी दिन नचाहने त्यस्तो क्रूर तानातानमा (सोमकतर्फको शक्ति थपेर) पुरोहितले शिशु हात पार्न सक्यो । त्यो शिशुको बलि दिइयो ।

त्यसपछि महाभारतको त्यो आख्यानमा जे भनिएको छ यहाँको यो चर्चाभन्दा बाहिरको विषय हो । यहाँ के स्वीकार गर्नुपर्छ भने प्रथम जन्माको बलि दिनेसम्बन्धी शुनःशेप बलि

प्रयासको एएटा पक्ष सोमकको कथामा महाभारतमा दोहोरिएको छ । शुनःशेप र सोमक बालकका घटना आर्यजनको प्राचीन इतिहासको कुन चरणमा भएका थिए भनी ठम्याउनु अत्यन्तै गाह्रो छ। तैपनि आर्यहरूका प्राचीन वरुण पश्चिम सागरका थिए तथा प्राचीन इजरायलमा प्रथम जन्मेको बालकको बलि दिने चलन थियो भन्नेबाट माथि उल्लिखित दुवै घटनाका आदिरूप र स्रोतबारे केही अनुमान गर्न सकिन्छ । निश्चित तवरमा के पनि भन्न सकिन्छ भने आदित्यगणका विवश्वानका छोरा स्वायम्भूव मनुभन्दा पनि निकै प्राचीन युगको घटना थियो । तथापि नरबलि र नरमांस-भक्षण मनुपछि पनि आर्यदेशमा चल्ने गरे भन्ने कुराको प्रमाण महाभारत र भागवत् तथा अन्य पुराणमा उल्लिखित कल्माषपादसम्बन्धी कथाबाट प्रस्ट हुन्छ ।

राजा दिवोदास मध्यवैदिककालका पन्जाबका विख्यात पुरुष थिए । दिवोसका छोरा सुदास (कि भतिजा ?) का सम्बन्धमा ऋग्वेदका उस्तै दुई महर्षि वशिष्ठ र विश्वामित्रसित रहेका देखिन्छन् । वशिष्ठ दिवोदासका अनि सुदासका महापुरोहित र सेनापति थिए । वशिष्ठका समकालीन तर केही कान्छा विश्वामित्र सुदासका घनिष्ठमध्येका थिए । सुदासको समयमा ऋग्वेदमा बहुचर्चित दासराज युद्ध भयो । त्यो युद्धमा सुदासलाई विजयश्री पहिराउने मुख्य विश्वामित्र रहेका थिए । सम्भवतः बुढ्याइँ समेतले गर्दा वशिष्ठ अपहेलित र सुदासद्वारा विश्वामित्र सम्मानित हुने गरेका थिए । वशिष्ठ र विश्वामित्रका बीच बहुचर्चित रही विविध कथाहरूका स्रोत बनेको वैमनस्य सुदासद्वारा त्यस्तो हेला र सम्मानबाट जन्मिएको थियो भनी आज विद्वान्हरू अनुमान गर्छन् ।

पुराण र महाभारतअनुसार सुदास इक्ष्वाकुवंशी थिए । वशिष्ठ इक्ष्वाकुहरूका वंशानुगत पुरोहित रहिआएका हुँदा सुदासले त्यो पौरोहित्यलाई वशिष्ठबाट अन्त्य गरी विश्वामित्रलाई प्रदान गर्नाले समेत दुई वैदिक ऋषिबीच विग्रह बढ्यो ।

त्यस्तो पृष्ठभूमिमा राजा सुदासका छोरा मित्रसह (सौदासी) को घटना सुरु भयो । मित्रसहकी पत्नी दमयन्ती थिइन् । दमयन्ती सौदासीका दाम्पत्यलाई आदर्शका रूपमा आजसम्म पनि हिन्दूहरूका वैदिक विवाह-मन्त्रमा उल्लेख गरिन्छ । ती मित्रसह विश्वामित्रका नजिक थिए । उता, बूढा वशिष्ठका शक्ति भन्ने छोरा थिए ।

कसले कसका निम्ति पहिले बाटो छोड्ने भन्ने सानो कुरामा मित्रसह र शक्तिबीच जङ्गलको एउटा गोरेटोमा झगडा र कुटपिट भयो । विश्वामित्र हेरिरहेका थिए । तिनले मित्रलाई झन् उचाले । शक्तिले क्रुद्ध भएर मित्रसहहरूलाई 'तँ नरमांस-भक्षण गर्ने राक्षस भएर सोह्र वर्षसम्म रहेस्' भनी श्राप दिए । त्यो श्रापबाट मित्रसह तुरुन्तै राक्षस भएपछि तिनको नाउँ कल्माषपाद् अथवा कल्माषांघ्री भयो । पुराणमा यी दुवै नाउँ प्रचलित छन् । परिणाम के भयो भने, कल्माषपाद मनुष्यभक्षी राक्षस भएर बगरेको समेत जीवन बिताउँदै वनजङ्गल घुम्न थाले । एक दिन वशिष्ठले कल्माषपादको छाप्रोबाट ल्याइएको नरमांसमेत थाहा नपाईकन खान पुगे ।

विश्वामित्रले कल्माषपादलाई झन्झन् उचाल्दै लगेर वशिष्ठका सयवटा छोरालाई समेत खान लगाए । त्यसरी मानिस खाँदै जाँदा वशिष्ठका जेठा छोरा शक्ति कल्माषपादका आहार भए । शक्ति मर्दा त्यसकी पत्नी अदृश्यन्तीको गर्भमा पछि पराशर भनिएको शिशु रहिसकेको थियो ।

यो कथा मिथकीय चरित्रको रहँदा पनि यसका दुई तत्त्व समाहित देखिन्छन् । पहिलो तत्त्व नरमांस-भक्षणको रूपमा देखिन्छ । इक्ष्वाकुवंशी राजा सुदासपुत्र मित्रसहले सोह्र वर्षसम्म र वशिष्ठले थाहा नपाई एक दिन नरमांस-भक्षण गरे । त्यस्ता कार्य विश्वामित्रका कारणले भयो । मिथकीय पक्षबाट त्यो तत्त्वलाई आफ्नो सन्देश दिन मिथकले खानेजस्तो आर्यहरू निम्ति अमान्य ठहरिइसकेको

आचारण गराउने पद्धति अपनायो । यसबाट नरमांस-भक्षण अवशिष्ट स्थितिमा रहेको थियो भन्ने सङ्केत पाइन्छ ।

उक्त कथामा मैले दोस्रो झन् महत्त्वपूर्ण कारकले काम गरेको अनुमान गरेको छु । शक्तिका श्रापले मित्रसह राक्षस भयो र त्यो अवसरलाई मित्रसहमा विश्वामित्रले थप राक्षस प्रवेश गराए । ती राक्षसहरूले वशिष्ठका सबै सन्तानलाई खाए । यो घटनालाई केलाउँदा राक्षसहरू आर्यव्यतिरेक रैथाने जातिको रूपमा लिनुपर्ला । आर्यजनले बहुधा त्यस्ता जातिलाई आफ्ना कमाराकमारी बनाउने गरेका थिए । वशिष्ठ र शक्तिले मित्रसहलाई त्यस्ता कमाराकमारी समुदायसित समीकरणजस्तो पतित अवस्थामा पुऱ्याए । उता विश्वामित्रले दासत्वको त्यही स्थितिलाई कल्माषपादको चारैतिर दास सङ्गठित विद्रोह गराई त्यो परिवारको उच्छेद नै गरे । वशिष्ठ परम्परागत इन्द्र अनुयायी यज्ञकर्ता कर्मकाण्डी ऋषि थिए । अर्कोतिर विश्वामित्र कर्मकाण्डविरोधी गायत्रीमन्त्र जपयज्ञद्वारा अघि बढ्ने तर इन्द्रयज्ञप्रति किञ्चित् तटस्थ ऋषि थिए । त्रिशङ्कुको घटना अथवा अहल्याको मुक्तिमा समेत विश्वामित्रको यस्तै चरित्र देखिएको छ । तथापि माथि उल्लिखित तीनैवटा घटनामा आर्यजनबीच जुन रूपमा भए पनि मनुष्यमांस भक्षण र नरबलि अवशिष्ठ क्षीण अवस्थामै किन नहोस् तर विद्यमान रहेको भने देखिन्छ । नरबलि प्रथा वरुणयुगदेखि चल्दै आएर पछि रैथाने कालीपूजा र विविध देवीपूजाहरूमा तान्त्रिक प्रयोग र सिद्धिहरूनिम्ति यो उपमहादेशमा चल्दै आयो । यदाकदा अहिले पनि त्यस्तो प्रथा कायम छ ।

मधुपर्क, असार, २०५०

□□□

१४. ऋष्यशृङ्ग : महत्त्वपूर्ण तर जेलिएको मिथक

महाभारत (वनपर्व अध्याय ११०-११३) मा र वाल्मीकीय रामायण बालकाण्ड (सर्ग ९-१५) मा कश्यप विभाण्डकमुनिका छोरा ऋष्यशृङ्गको कथा छ । यो कथाको रूप हेर्दा प्राचीनतम पूर्ववैदिक युगलाई यसले सम्झना गराउँछ । महाभारतमा लोमशमुनिले तीर्थयात्रामा निस्किएका पाण्डुपुत्र र द्रौपदीलाई अङ्ग देशको एउटा ठाउँ विश्वामित्र आश्रम रहेको कोसी नदीको किनारमा पुगेपछि सो प्राचीन कथाबारे बताएर तीर्थको महत्त्वबारे बोध गराएको देखिन्छ । रामायणमा 'पुराणहरूमा उल्लेख भएको' भन्दै सनतकुमारद्वारा भविष्यमा हुने बताएको कथाको रूपमा दशरथ (रामपिता) लाई ऋषिहरूले यो कथा भनेका छन् ।

महाभारतको कथाको सारांश यस्तो छ- दशरथका मित्र राजा रोमपादद्वारा शासित अङ्गदेशमा वर्षा नभएर अनिकाल पर्न गई हाहाकार मच्चियो । अब के गर्ने भनी रोमपादले मन्त्रीहरूसित राय-विचार गर्दा राजाले तिनका सामु असत्य बोलेर अनादर गरे भनी ब्राह्मणहरूले अङ्गदेश छोडेर हिंडेका हुँदा इन्द्र रिसाउन गई पानी नपरेको हो । त्यस कारण वनवासी कश्यपपुत्र विभाण्डकमुनिका छोरा ऋष्यशृङ्गलाई फकाएर राज्यभित्र ल्याउन सकेमा पानी पर्नेछ भनी सबैले सल्लाह दिए । प्रस्ट छ- समस्या र समाधानबीच कुनै तारतम्य छैन ।

बालतपस्वी ऋष्यशृङ्ग अप्राकृतिक तवरमा जन्मिएका थिए । तलाउमा स्नान गर्न लागेकी अप्सरा उर्वशीलाई देखेर विभाण्डकमुनिको वीर्य अनायास पानीमा स्खलित हुन गएको थियो । त्यस्तो वीर्यमिश्रित पानी खाएकी वनकी मृगिणीले पेट बोकी र निधारमा एउटा सिङ भएको ऋष्यशृङ्गलाई जन्माई ।

जन्मैदेखि ऋष्यशृङ्ग वनमा पिताको आश्रममा बस्थ्यो । पिता र वनजङ्गलबाहेक त्यसले कुनै नरनारी वा नगरको कुनै कुरा देखेको थिएन । विभाण्डक उग्र र क्रोधी व्यक्ति थिए ।

त्यस्तो ऋष्यशृङ्गलाई अङ्गमा ल्याउनु अत्यन्त गाह्रो छ भनी रोमपादका मन्त्रीहरूले भने । अङ्गका वेश्याहरू पनि विभाण्डकसित साह्रै डराउँथे । तिनले पनि आफ्ना असमर्थता जाहेर गरेपछि एउटी बूढी वेश्याले ऋष्यशृङ्गलाई कसैगरी लोभ्याएर अपहरण गरेर अङ्गमा ल्याउने वचन दिएर ठूलो रकम राजाबाट हात पारी । त्यसले सहरकी अति सुन्दरी युवती र कुशल वेश्याहरू जम्मा गरेर फलफूल र हरियालीले सजाइएको नाउमा नगरको स्वादिष्टम भोज्य, पेयपदार्थहरू लिएर विभाण्डकमुनिको आश्रमछेउ कोसीनदीमा पुर्‍याएर लुकाएर नाउ बाँधी । कुन बेला विभाण्डकमुनि आश्रमबाट निस्किएर दाउरानिम्ति वनतिर जान्छन् भनी चेवा गर्न थाली ।

विभाण्डक आफ्नो आश्रमबाट गएपछि बूढीले सुन्दरी तरुनी वेश्याहरूलाई आफ्ना साथ ल्याएका विलासका वस्तुहरूसहित एक्लो ऋष्यशृङ्गछेउ पठाई । ती नाङ्गी ठिटीहरूले अबुझ र सोझो, नारी भन्ने कुनै ज्ञान नै नभएको ऋष्यशृङ्गलाई मिठाई, पकवान र रक्सी खुवाएर, आफ्ना नाङ्गा शरीर र स्तनले युवकको शरीरमा मिच्दै मत्याइदिए । त्यस्तैमा विभाण्डक फर्किन लागेको देखेपछि बूढीले सङ्केत गरेर ती ठिटीहरूलाई भागेर नाउमा आई लुक्न लगाई ।

उता छोराको त्यो अवस्था देखेर बूढा बाबु छक्क परे र के भयो भनी सोधे । ऋष्यशृङ्गले 'कुनै आश्रमबाट मैजस्ता ऋषिहरू आएका थिए, आफ्ना गजबको आसनमा मलाई बसालेर हाम्रो वनको भन्दा मीठा फलहरू र नदीको भन्दा मीठो पानी खान दिए । त्यो पानी खाएपछि पृथ्वीमा मेरो गोडा स्थिर छैनन् । ती ऋषिका घाँटीमुन्तिर छातीमा दुईवटा मोहक पिण्डहरू थिए ।

त्यस्ता पिण्डहरूले समेत मलाई थिचे । तिनीहरू मसित निकै नाचे, साह्रै रमाइलो भयो' आदिआदि जबाफ दियो । बूढा बाबुले सबै बुझे तर बिचरा के गरुन् विभाण्डकले, तिनीहरू कुनै पनि ऋषिमुनि होइनन् कि वनमा सबैलाई बिगार्दै हिँड्ने राक्षसहरू हुन् । त्यस कारण तिनीहरूप्रति मोहग्रस्त नभई बस्नुपर्छ भनी छोरोलाई उपदेश दिए ।

दोस्रो दिन विभाण्डक वनतिर जान आश्रमबाट निस्किनासाथ बूढी कुटिनीले आफ्ना सुन्दीहरूलाई फेरि ऋष्यशृङ्गछेउ पठाई र अघिल्लो दिनको घटना दोहोऱ्याउन लगाई । परिणाम त्यही भयो- युवक मुनि ऋष्यशृङ्गलाई वेश्याहरूसँगै रोमपादको राज्यमा जाने अनुमति दिन विभाण्डक बाध्य भए । छोराले नै तरुनी विलासबेगर अब आफू बाँच्न नसक्ने भएँ भनेपछि बूढा बाबुको के लाग्थ्यो !

अङ्गदेशमा ऋष्यशृङ्गले पाइला टेक्नासाथ वर्षा भयो, रोमपादले दशरथबाट गोद लिएको आफ्नी छोरी शान्तालाई ऋष्यशृङ्गसित विवाह गरिदिए ।

उता बूढा विभाण्डक छोरो गयो त गयो तर कहाँ गयो भनी खोज्दै आइरहेका थिए । रोमपादले त्यस्तै अनुमान गरेर बूढा मुनिलाई खुसी तुल्याई क्रोध शान्त पार्न वनदेखि राजधानीसम्मका मार्गमा स्वागतको प्रबन्ध मिलाएको थियो । विभाण्डकले ती सबै ग्रहण गरेर छोरो खोज्दै राजाको महलमा पुगे । त्यहाँ शान्तालाई पत्नीरूपमा ग्रहण गरी प्रसन्न भएको छोरो ऋष्यशृङ्गलाई देखेपछि बूढाले चित्त बुझाए र शान्ताबाट छोरो भएपछि सपरिवारमा वनको आश्रममा फर्किएर आउनू भन्ने आदेश दिएर आफू आश्रमतिर फर्किए ।

महाभारतमा त्यो कथा यत्ति नै छ । रामायणले भविष्यमा यस्तो हुनेछ भनी सनतकुमारले भनेका छन् भन्दै त्यही कथालाई झन् अगाडि बढाएको छ ।

रामायणअनुसार दशरथले पुत्रेष्टि यज्ञ गर्ने निर्णय गरेपछि त्यो यज्ञमा मुख्य ऋषिको रूपमा ऋष्यशृङ्गलाई वन्य आश्रमबाट निम्ता दिएर ल्याउन तिमी आफैँ जाऊ र तिनकै निर्देशनमा यो यज्ञ गराऊ भनी सुमन्तले सल्लाह दिएको देखिन्छ । महाभारत र रामायण दुवैले दशरथ र रोमपादलाई एउटै इक्ष्वाकु कुलका त्यस कारण शान्तालाई दशरथकी कौशल्याबाट पहिले जन्मिएकी छोरी र ऋष्यशृङ्लाई ज्वाइँ भनेको छ ।

यो कथा पौराणिक मिथकको त्यस्तो नमुना उदाहरण हो जसमा एकैसाथ अनगिन्ती कुराहरू मिथकीय भाषामा भनिएका छन् भन्ने मैले ठानेको छु ।

यो मिथकको विस्तृत वैज्ञानिक विश्लेषण आवश्यक छ । यहाँ दुई-चारवटा पक्षतिर सङ्केत मात्र गर्ने कोसिस गर्छु ।

(क) ग्राम्य र नगर- जीवनबीचको द्वन्द्व ।

(ख) नगरविकासले ग्राम्य जीवनमा कायम रहेको प्रकृति र मानबीचका अन्योन्याश्रयलाई खलबल्यायो जसले गर्दा जीवनधारण र समाजविकासको परम्परागत प्राकृतिक अर्थव्यवस्थाको सन्तुलन बिग्रियो ।

(ग) नगरका भोगविलास र यौनआधारित 'राक्षसी' जीवनपद्धतिले वन्य आश्रमको अतिसरल (मानव समाजमा नारी पनि हुन्छन् भन्ने ज्ञानसम्म नभएको जस्तो) पद्धतिलाई नष्ट तुल्याउन थाल्यो अर्थात् सहरी जीवनको उदयको सँगै सिद्धिएर कलियुग लाग्न थाल्यो ।

(घ) मानव समाजमा यो परिवर्तन अपरिहार्य भएको छ, धनसम्पत्ति विलासका सम्भावित विजयको वेदीमा प्रकृतिको सन्तान ऋष्यशृङ्गको बलि भयो र वनौकस विभाण्डकले परिवर्तनसामु, तर भविष्यनिम्ति केही आशा साँचेर शिर निहुराउनुपर्‍यो ।

(ङ) अन्तिम र सर्वाधिक महत्त्वको पक्ष भने त्यो अतिप्राचीन

समयले आनुवंशिकी विज्ञान (जेनिटिक्स) जीवविज्ञान (बायोलोजी) र समाजशास्त्र (सोसियोलोजी) का मानवसम्बन्धी प्रश्नतिर पनि आफ्ना आँखा फर्काउन थालेको थियो भन्ने सुन्दर सङ्केत मिथकमा पाइन्छ । समाजमा मानिसको अस्तित्व र विकासको समस्यालाई आधुनिक समयका केही विद्वान् वैज्ञानिकले 'आनुवंशिकी सांस्कृतिक सह-विकासको सिद्वान्त' (थ्योरी अफ जेनेटिक कल्चरल कोइभोलुसन) का आधारमा हेर्ने कोसिस गरिरहेका छन् । कार्ल मार्क्सले यो समस्यालाई समाज भनेको आफ्ना सामाजिक सम्बन्धहरूका समग्रतासाथ मानिस आफैं हो भन्ने रूपमा व्याख्या गरेका थिए ।

व्यक्ति भनेको आनुवंशिकीको परिणाम हो । आनुवंशिकी कारकबाट पृथक् सामाजिक उत्पादनमा परिवर्तन र विकासका परिणाममा सीमित रहेको रूपमा व्यक्तिलाई हेनुपर्छ भन्नेमा केही वैज्ञानिक आज ध्यान दिइरहेका छन् । केही चिन्तनकर्ता दुवैलाई स्वीकार गरेर सह-विकासमाथि विश्वास गर्छन् । मानवविज्ञानको योगदान विशाल र विशिष्ट रूपतिर पुराण, महाभारत वा रामायणको स्रष्टा कसैले पनि आवश्यक मात्रामा वैज्ञानिक ध्यान दिएर अध्ययन गरी समाधान दिने स्थिति नै त्यस बेला थिएन । भावी व्यक्तित्वको उत्पत्ति र विकास अर्थात् आफ्नै प्रकारको आनुवंशिकी शास्त्र तथा व्यक्ति र समाजको सम्बन्धको विशिष्ट रूप र समाजशास्त्रका प्रश्नहरूले ती प्राचीन विचारकलाई पनि आफूतिर आकर्षित गरेको तर ती चिन्तनकर्ताले सन्तोषजनक जबाफ दिन नसकी विचित्रको नियम सृष्टि गरेर अध्ययन गर्नुपर्ने प्रश्नलाई भने त्यसरी जीवित राखेको उदाहरणसमेत ऋष्यशृङ्गको यो मथिकीय कथा हो भन्ने म भन्छु ।

ऋष्यशृङ्गको यो मिथक अनादिकालदेखि परिवर्तन र विकासनिम्ति चाहना र प्रयासबाट जन्मिने मानिसका व्यथाको कथा हो । यो मिथकको प्राचीनता यसको गैरवैदिक स्रोतमा देखा

पर्छ । ऋष्यशृङ्ग मृगिणीका सन्तान मानिनुमा त्यो आश्चर्य छैन जो लिङ्गभेदबारे समेत तिनमा अज्ञान थियो भन्ने कथनद्वारा देखाइएको थियो । नृतत्त्व वा जीवनशास्त्र एन्थ्रोपोलोजी वा बायोलोजीको विकास नभएको त्यो महाभारत लेखनकालमा मानवको आदिम अवस्थाबारे पनि ऋष्यशृङ्गको रूपमा यो कथामा झैँ वैज्ञानिक अनुमान गर्ने चेष्टा गरिएको भन्नेतिर त यस सन्दर्भमा ध्यान दिनैपर्छ ।

यो मिथकमा प्रकृतिद्वारा उत्पादन र मानवको प्रजननबीच समीकरण खोजेझैँ गरी एकसाथ चर्चा गरिएका छन् । वर्षा ल्याएर अन्न उमारी अनिकाल निर्वासित गर्ने ऋष्यशृङ्गलाई रोमपादले पुरस्कारको रूपमा मात्र शान्ता दिएका होइनन् । शान्ताबाट तिनले सन्तान जन्माए । रामायणमा त्यस्ता ऋष्यशृङ्ग नै दशरथको पुत्रेष्टिका मुख्य ऋषि बनाइए । नारी र पृथ्वीबीच अन्य शाश्वत मानवीय मूल्यका कारणले मात्र होइन कि विश्वभरि नै प्राचीन मानवले उत्पादनकर्ती जननीको रूपमा एक प्रकारको तादात्म्य देख्ने गऱ्यो । मेघबाट सिञ्चित भएर, पुरुषद्वारा हलो जोतिएर पृथ्वी अन्नगर्भा र अन्नप्रसु हुन्छे त्यस्तै, पुरुषद्वारा वीर्यवर्षा पाएर, हलो जोतेझैँ यौनक्रियाद्वारा बीजारोपण गरिएको नारी गर्भिणी र पुत्रप्रसविणी हुन्छे भन्ने सङ्केत पनि यो मिथकमा छ ।

मिथकको रूपले यसलाई प्राचीनतम जस्तो देखाउँछ भने ऋष्यशृङ्ग भन्ने नाउँ र शब्द वैदिक संहितामा कतै छैनन् ।

'ऋष्य' र शुद्ध रूप ऋश्य हो । रातो हरिण बोध गराउने यो शब्द अथर्ववेदमा प्रयुक्त छ । मृगमा प्रजननशक्तिको आधिक्य रहेकोलाई प्राचीन वैदिक कालदेखि स्वीकार गरिएको छ । मृग-हरिणका सिङमा बाजीकरण शक्ति छ र विविध उपचारमा त्यसका लेप र धुलो प्रयोग गरिन्छ । त्यसबाट नै विभाण्डकका ती बालब्रह्मचारी र शुद्ध प्राकृत अवस्थाका छोरामा बीजारोपण

शक्तिको प्राचुर्य देखेर तिनको जन्म र नाउँबारे त्यस्तो मिथकले ठाउँ पाएको हो कि भनेर समेत टाढाको अनुमान गर्ने ठाउँ छ ।

ऋष्यशृङ्ग, शान्ता, रोमपाद दशरथका नामहरू महाभारत र रामायणमा यसरी सँगै आएका छन् तथा दशरथको समय मध्यऋग्वैदिक कालका अतिचर्चित दिवोदास राजाको समकालीन थिए, अहल्या (दिवोदासकी दिदी) लाई रामले समाजमा पुनस्थापित गरेका थिए भन्ने स्थापनाहरूबाट हेर्दा भने ऋष्यशृङ्ग मिथक मध्यम वैदिककालीन पनि ठहरिन सक्छ । यस सम्बन्धमा मेरो अनुमानअनुसार दशरथपुत्री शान्ताका पति ऋष्यशृङ्गमा प्राचीन मिथक आरोपित गरिएको हो ।

मधुपर्क, साउन, २०५०

❑❑❑

१५. वैदिक वाङ्मयमा मानवइतिहास

पुराणमित्येन न साधु सर्व न चापि काप्यं नवमित्यवदयम् ।
सन्तः परीक्ष्यान्तरयद् भजन्ते मूढय परप्रत्यनेयबुद्धिः ॥

(पुरानो हुँदैमा सबै राम्रा ठहरिने होइनन् न नयाँ हुँदैमा सबै काव्य मूल्यरहित हुने गर्छन् । सन्तहरू भने दुवैका परीक्षा गरेर उत्तमलाई ग्रहण गर्दछन्, मुढहरू नै अरूहरूका भनाइका पछि लागेर आफ्ना विचार बनाउँछन् ।)

कालिदासले आफ्नो 'मालविकाग्निमित्र' भन्ने प्रसिद्ध नाटकमा नान्दीपाठपछि उपर्युक्त पहिलो श्लोक लेखे । कालिदास महाकवि मात्र थिएनन् । महाकवि भन्ने प्रशस्ति पाउने गरी कालिदासले आफ्नो समयको प्रायः सबै शास्त्रीय ज्ञानसमेत आर्जन गरेका थिए । वेद, वेदाङ्ग इतिहास र पुराणहरूबारे तिनमा ज्ञान थियो भन्ने तथ्य तिनका साहित्यिक लेखनका अनुशीलनबाट प्रस्ट भएका छन् ।

उपर्युक्त उद्धरणको पहिलो पङ्क्ति अत्यन्त उदारचेतको कलमबाट निस्किने उद्‌गार हो । स्वभावतया तिनले ज्ञान, विचार र रसतत्त्वमाथि पहिलो महत्त्व स्थापित गर्न उद्धरणमा प्रयुक्त 'सबै' भन्ने शब्द प्रयोगबाट प्रस्ट भएको हो भन्ने ठान्छु । परन्तु ज्ञानका सबै क्षेत्र भन्नुको अर्थ त्यस बेला अर्थात् कालिदासको समयमा उपलब्ध नरहेका वा विकसित नभएका ज्ञानलाई पनि उल्लेख गरेको ठान्नु हुँदैन ।

आजका केही विद्वान् डेढ हजार वर्षपहिलेका कालिदासभन्दा पनि पछाडि जान र खोत्रो ठहरिन राजी देखिन्छन् । प्राचीन आर्यदेशका कवि, मनीषि, विद्वान्‌हरूले भाषा, धर्म, भूगोल आदिबाट

निरपेक्ष रहेर सबै स्रोतबाट ज्ञान आर्जन गरेका देखिन्छन् । ऋग्वेद संहितामा असुरहरूद्वारा निर्मित सूक्तहरू निकै सङ्ख्यामा पाइन्छन् । त्यति मात्र होइन ऋग्वैदिक आर्य ऋषिहरूले अवैदिक शब्दका स्रोत, विचार र व्यवहारका उल्लेख गर्नेमा कुनै सङ्कोच देखाएनन् । तिनका एक हजार अट्ठाइस सूक्तमा रहेका १०,५५२ ऋचाहरू आज विश्वसाहित्य बनेका छन् । अफसोस केमा छ भने ती सूक्त र ऋचाहरूका, ती प्राचीन ऋषिहरूले 'आम्नाय' भई 'सायणअनुसार' लेखेर होइन आफ्नै मुख (स्वकीयमुखे) द्वारा प्रस्तुत गरेका लिपिबद्ध गरेका होइनन् । किनभने वैदिक आर्यलाई सिन्धुसभ्यताका 'आर्य' मा झैँ लिपिको ज्ञान थिएन तिनले गरेका ती स्तुत्य सामग्रीका वैज्ञानिक अध्ययन गर्नु र तिनमा मानवीय इतिहास खोज्नुलाई नै कुनै प्रकारको पापकृत्य ठहऱ्याउने आचारवान् पण्डितहरू र निष्णात विद्वान्हरू भारत र नेपालमा समेत आज पनि उपलब्ध छन् ।

चार शताब्दीभन्दा पहिलेका सायणाचार्यले समेत भरिसक्य युक्ति र विज्ञानसम्मत रूपमा वेद र वेदाङ्गका भाष्य गर्ने चेष्टा गरे । सायणद्वारा स्थापित कतिपय मतहरू तिनीका भन्दा २३०० वर्षपहिलेका यास्कको 'निरुक्त' (विक्रमपूर्व ७५० अनुमानित) र यास्कपूर्वको 'निघण्टु' सित मिल्दैनन् । यास्क र सायणबीचको अवधिमा वैदिक वाङ्मयबारे प्रत्यक्ष लेखिएको वा परोक्ष सङ्केत गरिएका .कुराहरूमध्ये कैयौँभन्दा फरक, महाभारत, रामायण र पुराणहरूमा स्थापित मतहरूभन्दा पनि फरक विवरणका विचारहरू सायणाचार्यले प्रस्तुत गरे । ज्ञानको चरित्र नै हो विकास र गतिमन्तता । अवरुद्ध र बाधित तथा गतिहीन अवस्थामा बस्न ज्ञान इन्कार गर्छ । त्यसै कारण उपनिषद्ले 'उठ, ब्युँझ, श्रेष्ठ ज्ञानीहरूछेउ गएर ज्ञान प्राप्त गर' भन्नेमा पटकपटक जोड दियो । नारदमा आफ्नो समयमा समस्त शाखाका शास्त्रबारे ज्ञान थिए, तैपनि यथार्थ ज्ञाननिम्ति तिनी सनतकुमारछेउ गए । थप ज्ञाननिम्ति इन्द्र र विरोचन प्रजापतिछेउ गए । राजा

अजातशत्रुछेउ छोरो श्वेतकेतुलाई लिएर नयाँ ज्ञानप्राप्तिनिम्ति उद्दालक गएका थिए । जानश्रुत पौत्रायणले रैक्व भन्ने गडवानबाट ज्ञान प्राप्त गरे । जसबाट पनि, जुन स्रोतबाट पनि जस्ताबाट पनि ज्ञानार्जन गर्नुलाई आर्यजनले युगयुगदेखिको आफ्नो अभ्यास र व्यवहार बनाए । दत्तात्रेयका चौबीस गुरु भन्ने आख्यानको अर्थ त्यही थियो ।

आज अफसोस मान्नुपर्ने कुरा के छ भने आफूलाई वैदिक विषयका पण्डित ठान्नेहरू त्यो विशाल वाङ्मयमा रहेका इतिहाससम्बन्धी ज्ञान भण्डारलाई आफ्नो बिछ्यौनामुन्तिर खाडल खनेर घैंटोभरि गाडेर राख्ने कोसिसमा छन् । सायणाचार्यपछि ती विद्वान्हरूले आफ्नो मस्तिष्कमाथि अध्ययनको कालो पर्दा ताने । त्यति मात्र भएको भए केही थिएन, तिनीहरू त्यो प्राचीन वाङ्मयका आधुनिक अध्येताहरूलाई तिनका भाषा, धर्म र छालाका रङ फरक छन् भन्ने नाउँमा दक्षिण अफ्रिकाका गोरा 'अफ्रिकानेर' हरूले चलाएका वर्णभेदको बाटो हिँड्दै समग्र निन्दा गर्छन् । आफू अध्ययन नगर्ने र अरूले गरेका अध्ययनलाई निन्दा गर्ने जस्तो जडबुद्धिको अवस्थामा आजको वैदिक 'ब्राह्मण' बुद्धि पुगेको देखिन्छ ।

युरोपले वैदिक वाङ्मयको अध्ययन सुरु गरेको तेस्रो शताब्दी चलिरहेछ । मानवजातिले भूमण्डलको एउटा ठाउँमा प्राप्त गरेका महान् उपलब्धि र मानवइतिहासको महत्त्वपूर्ण उपलब्ध अभिलेखको रूपमा ग्रहण गरेर ती विद्वान्मध्ये अधिकांशले वैदिक वाङ्मयका सूक्त, ऋचा, शब्द, स्वर, मात्रा आदिका रौंचिरा सूक्ष्मातिसूक्ष्म अध्ययन र विश्लेषण गरिरहेका छन् । तिनका अध्ययन तुलनात्मक शास्त्रीय विवेचनायुक्त, शब्द र भाषाविज्ञान तथा तुलनात्मक पुरातत्त्वविज्ञानमा आधारित छन् । त्यस्ता घनीभूत अध्ययन र शोधकार्यका निष्कर्षहरूलाई घोक्ने विधामा सीमित कूपमण्डुक पण्डितहरूले जहाँतहीँ इन्कार गर्ने गरेका देखिएको छ ।

यी सबै कुरा वैदिक वाङ्मयबारे युरोपमा जसले जे भन्यो इमानदारी र उद्देश्यपरक रहेर भन्यो र भनिरहेछ भनी सादा कागजमा दस्तखत गर्न म सक्तिनँ । युरोपको व्यापारी शासक समुदायले यो शताब्दीको पूर्वार्धसम्म बाँकी भूमण्डलमाथि आफ्नो साम्राज्य चलाएको थियो भन्ने इतिहासलाई आज तिनीहरूसमेत होइन भन्दैनन् । त्यो साम्राज्यलिप्साले ती उपनिवेशको चिन्तनमाथि पनि आफ्नो आधिपत्य जमाएको थियो । उपनिवेशका संस्कृतिलाई रसातलमा गाड्न खोज्दै आधिपत्यकारी आफूलाई यो भूमण्डलमा ईश्वरको एक मात्र श्रेष्ठतम उत्तराधिकारी साबित गर्ने चेष्टा गरेको थियो भन्ने चेष्टा सत्य हो । यो हिमाली उपमहादेशको हजारौँ वर्ष लामो समृद्ध संस्कृति र इतिहासमाथि त्यो युरोपेली ओपनिवेशिक स्वार्थले सर्वाधिक आक्रमण गर्‍यो भन्ने पनि पूर्ण सत्य हो ।

परन्तु यो अभियोगलाई सार्वत्रिक बनाउन मिल्दैन । जसरी युरोपेली साम्राज्यवादलाई स्वयम् युरोपका गेटे, हेगेल, कार्ल मार्क्स, स्टुअर्ट मिलजस्ता पूर्वशताब्दीका विद्वान्हरूले र यो शताब्दीका चिन्तनकर्ता दार्शनिकहरूले विरोध गरेर बाँकी संसारमा चलेका स्वाधीनता सङ्ग्रामलाई सक्रिय समर्थन गरे त्यसैगरी सांस्कृतिक क्षेत्रमा, ज्ञान र विज्ञानका क्षेत्रमा यो उपमहादेशको प्राचीन इतिहासलाई वैज्ञानिक आधारमा बुझ्न त्यहाँका यथार्थ विद्वान्हरू समर्पित रहेर-पूर्वाग्रहरहित रहेर आफ्ना शोधकार्य र अध्ययनद्वारा मद्दत गरिरहेछन् । उदाहरणनिम्ति त्यस्ता विद्वान्हरूले आफ्ना तुलनात्मक विवेचनाका आधारमा उभिएर सिन्धुसभ्यता वैदिक आर्यभन्दा पृथक् हो भनी गम्भीर विवेचनायुक्त तर्क र विश्लेषणहरू गरेको देखेपछि तिनमा कुनै निहित स्वार्थप्रेरित पूर्वाग्रहको आरोप लगाउन म अग्रसर हुन सक्तिनँ । त्यस्तै पर्‍यो भने म ती वैदिक आर्यहरूका ज्ञानलाई भन्दा आजका पूर्वाग्रहरहित निष्णात विद्वान्का आग्रहलाई अग्रस्थानमा राख्छु र तिनका भाषा,

धर्म र छालाका रङ्को वास्ता गर्दिनँ । म मानवीय ज्ञानको श्रेष्ठताको पक्षधर हुँ । प्राचीन इतिहासका सवालमा ममा कुनै पनि सङ्कुचितता, अनुदारता र आर्य र म्लेच्छ भन्ने भेदभावलाई आफूमा ठाउँ दिन सक्तिनँ ।

वैदिक-पौराणिक विषयमा झन्डै अठार वर्षदेखि म लेखिरहेको छु । ती विषयमा आधुनिक भारतका 'ब्राह्मण' र 'अङ्ग्रेजी पढेका गोमांसभक्षी' विद्वान्हरूबीच मात्र होइन कि 'अङ्ग्रेजी पढेर वेदका जथाभावी अर्थ लगाउँदै विधर्मी भएका' भन्ने दूराशय र दुर्बद्धिप्रेरित आरोप लागेकाहरूबीच समेत गम्भीर मतभेदहरू छन् भन्ने मलाई थाहा छ । भारतमा मात्र होइन, नेपालमा पनि त्यस्तैत्यस्तै छ । वैदिक-पौराणिक विषयमा म आफू घनघोर विद्वान् रहेको हुँदा आफ्नो ब्रह्मवाक्यझैँ मैले ती विषयमा लेख्ने गरेको होइन, मेरो त चञ्चु प्रवेश गर्ने चेष्टा मात्र हो भनी आफ्नोबारे मैले पटकपटक लेखेँ र आज त्यही कुरा दोहोऱ्याउँछु । तर यो स्वीकारोक्तिको अर्थ मैले सपना देखेर, गाँजा खाएर वा विकृत मानस्थितिमा पुगेर लेख्ने गरेको भने होइन । म जे लेख्छु, आफूले श्रद्धा गरेका विद्वान्हरू ती विद्वान् भारतीय वा युरोपेली, हिन्दू, इसाई वा मुसलमान जो होऊन् तिनका गहकिला कृतिहरू पढेर आफ्ना विचारको निर्माण गरेपछि लेख्छु ।

यसको अर्थ यी विषयमा अन्य सबैका लेखकीय वा बौद्धिक प्रयासलाई म विरोध वा गाली गर्छु भन्ने होइन । मैले आजसम्म ती कुनै विद्वान्सामु हातमा कलम लिएर पाखुरा निमोठ्न गएको छैन । उहाँहरूबारे कुनै वास्ता नगरी म आफ्नो रुचिअनुसार काम गरिरहेको छु, म आफ्नो विचार प्रस्तुत गर्छु, कसैले ध्यानयोग्य जवाफ दिएको छ भने विचार गरेर आफूमा सुधार पनि गर्छु तर मसित विचार मिलेन भनेर मैले कसैको आचरण, चरित्र, अध्ययन र ज्ञानमाथि आजसम्म आक्रमण गरेको छैन । ऋग्वेदमा रहेको विख्यात 'यम-यमी संवाद' सूक्तलाई मैले आफ्नो

लेखमा उपयोग गरेँ । त्यो पनि उपन्यासमा र प्राचीन नाटकको रूपमा । परिणाम के भयो भने एक मनीषिले हाडनाता करणीलाई उचित ठहऱ्याउन चेष्टा गरेको भनी मेरो बारे गोरखापत्रमा चिठी प्रकाशित गराएको आरोप लगाए । मेरो चरित्रमाथि त्यसरी आक्षेप नगरिएको भए कूपमण्डुकता भन्ने ठानेर म त्यस बेला जबाफ दिने थिइनँ, तर मैले चुप लाग्नु हुँदैनथ्यो ।

आफ्नो अध्ययन नपुगेपछि आफूसित तर्क बाँकी नरहेपछि दण्डहस्त लगाउने नत्र चरित्रमाथि आक्रमण गर्ने पद्धति प्राचीन बर्बर कालदेखिको अभ्यास रहिआएको पनि हो ।

भइगयो, यी पुराना कुरालाई छोडौँ । यी विषयमा मेरा लेख र पुस्तकबारे सरस्वतीपुत्रले आज पनि गर्ने गरेका कानेखुसीहरूतिर पनि ध्यान नदिऊँ । काठमाडौँमा मैले सत्मनसायप्रेरित जम्मा पाँच जना मात्र देखेँ, जसले आफ्नो ज्ञान, आस्था र अध्ययनका आधारमा मतान्तर देखाउँदै मेरा लेख र पुस्तकमा गम्भीर छलफलनिम्ति शिष्ट आधार प्रस्तुत गरे । ती हुन् बडागुरुज्यु श्री अम्बिकाप्रसाद अधिकारी, जनकलाल शर्मा, राजेश्वर देवकोटा, कमलराज रेग्मी र भरतराज 'मन्थलीय' । तर, मलाई केमा अफसोस लागिरहेछ भने उहाँहरूका मन्तव्यका पक्षविपक्षमा समेत कसैले कुनै अभिव्यक्ति गरेनन् । लेख्ने साहस नगर्ने विद्वान्हरूले पिठ्युँ पछाडि खासखुस र ङ्यारङ्गुर गर्नु आस्था, ज्ञान र विद्वत्ताको अवज्ञा हो भन्ने मलाई लाग्छ ।

माथि सुरुमा मैले कालिदासको श्लोक उद्धृत गरेँ । वैदिक-पौराणिक विषयहरूलाई धार्मिक आधारमा ग्रहण गर्नेहरूलाई न निन्दा गर्नुपर्छ न प्रशंसा । आस्था र विश्वास व्यक्तिका निजात्मक श्रद्धाका विषय हुन् जसलाई अनादर गर्ने अधिकार कसैलाई छैन । जसरी कि प्रशंसा गर्नुमा पनि विशेष अर्थ रहँदैन । ठीक त्यसै गरी वैदिक-पौराणिक विषयमा इतिहास, सामाजिक, मानवीय तत्त्वहरू खोज्नेलाई निन्दा वा स्तुति गर्नुमा म महत्त्व देख्दिनँ ।

श्रवण, मनन, निदिध्यासनमा लागेकाहरूलाई दूराशय प्रेरित दुष्ट ठान्नु अपराध हो । गजनीको महमुदले सोमनाथको प्रतिमा र मन्दिरलाई नष्ट तुल्याउनु युरोपेलीहरूले वैदिक-पौराणिक विषयका आफ्ना प्रकारका विवेचनात्मक तर दुष्ट अध्ययन गरेका हुन् भन्नु नै समान प्रकारका वैचारिक असहिष्णुता हुन् ।

आजको यो चिन्तनको सन्दर्भ हो गताङ्कमा विभाण्डकपुत्र ऋष्यशृङ्गबारेको मेरो प्रस्तुतिले उत्पन्न गरेको मेरा सामुका मौखिक प्रतिक्रिया ।

त्यो ऋष्यशृङ्ग मिथक अत्यन्त लाक्षणिक र साह्रै महत्त्वपूर्ण छ । भागवतलगायत कतिपय पुराणहरू र महाभारत तथा वैदिक ब्राह्मणग्रन्थमा चर्चित 'त्रिपुर-दहन' को जटिल महत्त्वको पौराणिक मिथकजस्तै । मेरो के शङ्का छ भने ऋष्यशृङ्ग मिथक सिन्धुसभ्यताको प्रथम चरणसित जोडिएको हुनुपर्छ । त्रिपुर-वध मिथक पनि झन्डै त्यस्तै र त्यही अँध्यारो युगको हो । जुन समयमा गैरवैदिकहरू संसारमा प्रथम नगर निर्माणतिर अग्रसर हुन् थालेका थिए । इतिहासको एउटा सम्मानित घटनाको स्मृतिले मिथकको रूप ग्रहण गरी वा अढाई हजार वर्षलाई ज्युँदा फड्काले नाघ्दै महाभारत, रामायण र पुराणहरूसम्म सम्झनाको भरमा आइपुग्दा थपघट र परिवर्तनका के-कस्ता रूपलाई बेहोऱ्यो होला ? यो प्रश्नलाई देवी-देवता, ऋषिमुनिका अपौरुषेय अविचारणीय विषय भनी श्लोक पाठ गरेर अघि बढ्नु तथा तिनमा मानवका पीडा आनन्दमा महागाथा खोज्दै वैज्ञानिक निराकण गर्न अग्रसर हुनुबीच ठूलो अन्तर छ ।

त्यस्तै यज्ञाग्नि चिति निर्माण गर्दा कुन नापका कतिवटा ईँटका कति पत्र कस्ता थरीको निर्माण गर्न प्रयोग गर्ने भनी श्रौतसूत्रमा रहेका मन्त्रअनुसारका ईँट हरप्पामा आज पनि पाइन्छन् तर ती चितिमा स्थापना गरिने आह्वनीय अग्नि वास्तविक पूर्वदिशामा कृत्तिका नक्षत्रको उदय हुँदाको ठाउँमा राख्नु भनी

तिनै सूत्रले भनेकालाई जाँच्दा कात्यायन श्रौत शुल्व सूत्रको त्यो निर्देशन वैदिक युगभन्दा पहिले मात्र सम्भव छ भनी स्वयम् वराहमिहिर वा आर्यभट्टका ज्योतिष गणनाबाट प्रकट हुन्छन् भन्ने देखिन्छ । तैपनि वेद अपौरुषेय हो भनेर ज्ञानलाई पन्छाउने वा वैदिक समाज पनि मानव समाजकै शाश्वत् नियमद्वारा आबद्ध थियो, वेदमा मानवइतिहासको प्रस्तुति मात्र भएको छ भनी गहन अध्ययनतिर लाग्ने ? प्रश्न यति नै सरल छ । यस्ता अध्ययन गर्नाले म पापी ठहरिन्छु भने त्यो भाग्यलाई म स्वागत गर्छु ।

मधुपर्क, असोज, २०५०

❑❑❑

१६. धर्म र कर्म

ईशावास्यमिदं सर्वयत्किञ्च जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्विद् धनम् ॥१॥
कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छ्‌तँ समाः ।
एवं त्वयि नान्यथेतो ऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥२॥

यो संसारमा स्थावर जङ्गम नाशवान् जुन जेसुकै कुरा छन् सबै ईश्वर आच्छादित छन् । अतः त्यागद्वारा त्यसको भोग गर्नु, कसैको धनमा लोभ नगर्नु । (१)

यस लोकमा काम गर्दै नै सय वर्ष बाँच्ने इच्छा गर्नु, आफू मानिस हुँ ठान्ने तिमीले त्यसरी बाँच्ने इच्छा गर्नुबाहेक अर्को बाटो छैन । त्यसरी काम गर्नाले दोष लाग्दैन । (२)

शुक्ल यजुर्वेद संहिताको चालीसौँ अध्याय अर्थात् ईशावास्योपनिषद्का प्रथम दुई मन्त्र हुन् माथिका दुई उद्धरण । मैले बुझेअनुसार भगवद्गीताको मूल सन्देशको रूपमा उपर्युक्त दुई मन्त्र अघि बढाइएका थिए । हिन्दुत्वले जीवनपद्धतिको रूपमा उपर्युक्त दुई मन्त्रलाई आजसम्म अँगाल्ने चेष्टा गर्दै आयो । यसो भन्दा म कुन कुरा स्वीकार गर्छु भने धर्ममा असल भनी जे-जति र जस्ता आचारसंहिता प्रस्तुत गरिएका छन् धर्म मान्ने करोडौँमध्ये युगयुगान्तरदेखि दुई जनाले पनि ती आचारसंहिताका अनुपालन गरेका विरलै होलान् ।

माथि उद्धृत दुई मन्त्रमा सुरुको शब्द 'ईश' ले ईश्वर भन्ने अर्थ जनाएको छ । तर त्यो ईश्वर कस्तो हो ? त्यस्तो ईश्वर जो सर्वव्यापी र सके सर्वान्तर्यामीसम्म छ तर कर्मप्रभु, सर्वशक्तिमान र सर्वज्ञ मात्र होइन आफूले इच्छा नगरेमा यो ब्रह्माण्डमा प्रकाश

फैलिने हावा बग्न त के पातसम्म हल्लिन नदिने प्रकृतिको त्यो यहाँ भनिएको 'ईश' रहेको देखिँदैन ।

त्यस्तो ईश्वर भए पनि नभए पनि वैज्ञानिकनिम्ति बाहेक अन्य कसैका ज्ञाननिमित्त रत्तिभर पनि कुनै फरक पर्दैन ।

त्यो पहिलो शब्दबाहेक माथिका दुई मन्त्रका वा यो उपनिषद्मा रहेका सत्रवटै मन्त्रका कुनै शब्दसित पनि गम्भीर मतभेद राख्नुपर्ने मैले आजसम्म कारण देखेको छैन । माथिका दुई मन्त्रले भोगलाई इन्कार गरेको छैन र भोग गर्ने नाउँमा अरूको धनमाथि आँखा नगाड्नु मात्र भनेको छ । त्यस्तै, दोस्रो मन्त्रले काम नगरी अर्थात् उत्पादक श्रममा नलागी बाँच्नु के बाँच्नु, जीवन भनेको यो संसारमा काम गर्दै शतंजीवी हुनु हो । त्यसरी काम गर्नेमाथि दोष लाग्दैन भनी खोजेको देखिन्छ ।

माथिका दुई श्लोकसित कसले मत बझाउन सक्ला ? कसैले मत बझाए पनि त्यस्ताहरूलाई मानवविरोधी र समाजविरोधीबाहेक के भन्न सकिन्छ ?

त्यति भनेपछि तेस्रो मन्त्रले आत्मघाती मानिसहरू (सुरुका दुई मन्त्रको विपरीत दिशामा अग्रसर हुनेहरू) दुखी जीवनमा पुग्छन् । त्यस्ताहरूले आफैँलाई चिन्दैनन् भनेको छ । त्यो आफू अर्थात् आत्मा कस्तो रहेको हुन्छ भन्नेबारे दुईवटा मन्त्रमा चर्चा गरेपछि उपनिषद्ले छैटौँ, सातौँ, आठौँ मन्त्रद्वारा आफूमा सबैलाई देख्नु सबैमा आफूलाई देख्नु नै वास्तविक ज्ञान हो भनेको छ । प्राणी मात्रमा आफ्नो र आफूमा ब्रह्माण्डको समीकरण गर्न सक्नु मानव- आचारसंहिताको सर्वोच्च उपलब्धि हो, वास्तविक धर्म त्यही हो भन्ने म ठान्छु । त्यस्तै ज्ञानबाट दोषरहित करुणा, दया, क्षमा, अहिंसा द्वेषरहितता समानतावादी दृष्टिकोण र हृदयको विशालता तथा आसक्तिरहितता, निस्पृहता, ममत्व, निरहङ्कार आदि निसृत हुन्छन् । मलाई लाग्छ गीतामा कृष्णले अर्जुनलाई

त्यही यजुर्वेको चालीसौँ अध्यायको रूपमा रहेको ज्ञानलाई आधारमा व्याख्यात्मक उपदेश गरेका थिए ।

यी सबै कुरा भनेर म पौरोहित्य नियन्त्रित हिन्दुत्वलाई धर्मको रूपमा ग्रहण गरी स्वीकार गर्न भने सक्तिनँ । धर्ममा निहित ज्ञान (माथि उद्धृत दुई मन्त्र ज्ञानका समेत घनीभूत अभिव्यक्ति हुन्) को केन्द्र मस्तिष्क हो । धर्ममा निहित अत्युच्चस्तरीय लोकोपकारी मानवीय मूल्यहरू ईश्वर तत्त्वलाई मान्नेहरूको मनोभावहरू मूल्य र ईश्वरमाथि आस्था र विश्वासका रूपमा हृदय केन्द्रित रहन्छन् । तेस्रो केन्द्र जिह्वा अर्थात् वाकशक्ति हो, जसलाई मस्तिष्क र हृदयका ज्ञान र आस्थामाथि निजात्मक स्वार्थ संवर्द्धन निम्ति पौरोहित्यले कब्जा गरेको हुन्छ । स्वभावतः तिनीहरू आफू जो बुझ्दैनन् र बुझ्न चाहँदैनन् र जसमा तिनको आफ्नो वास्तविक विश्वास रहँदैन- अन्यका मस्तिष्क र हृदयका तिनै अवस्थालाई आफ्ना स्वार्थमा लगाउन आफ्नो जिब्राको उपयोग गरेर तथाकथित धार्मिक प्रवचन, कर्मकाण्ड र पूजा-व्रत आदि गराउने गर्दछन् ।

त्यसो भए पौरोहित्यबाट धर्मलाई मुक्त तुल्याएमा धर्मको साम्राज्य नै स्थापित गर्न सकिने छ त ? यो प्रश्नलाई जबाफ दिन गाऱ्हो छ किनभने धर्मको नाउँमा पौरोहित्यबाट मुक्ति पाउन कोसिस गर्ने गौतम बुद्ध, महावीर जैन, ईशा मशीह, जरथुष्ट्र आदिले स्वयम् गीताका कृष्णले पौरोहित्यबाट धर्मलाई छुटाउन खोजेका थिए तर तिनीहरू विफल मात्र भएनन्, तिनका उपदेशलाई तत्तत् पौरोहित्यले आफ्ना विजयनिम्ति हतियारका रूपमा प्रयोग गरे ।

धर्मको दुःखान्त पक्ष हो पौरोहित्य ।

समुदय, कात्तिक, २०५०

❑❑❑

१७. त्रिपुर दहन : सिन्धु नगरसभ्यता विनाशको कथा ?

शङ्कर, पशुपति, शिव आदि नाउँले विख्यात साङ्ख्य-योगका अधिष्ठाता भनिएका त्रिपुरारिलाई महादेव भन्ने थप प्रशस्ति कहिले र किन दिइयो भन्ने प्रश्नको जबाफ खोज्दा झन् रोचक तर उत्तिकै गम्भीर विषय उद्‌घाटित हुनेछ ।

देवताहरूको रक्षानिम्ति त्रिपुरदहन गरेबापत शङ्करलाई देवताभन्दा ठूला महादेव भन्न थालियो ।

तीनवटा पुर (त्रिपुर) लाई खरानी तुल्याउने, ती तीन नगरका दैत्य अध्यक्षहरू- ताराक्ष, कमलाक्ष र विद्युन्मालीलाई मार्ने घटनालाई महाभारतले पहिलो देवासुर सङ्ग्राम भनेको छ-

देवानामसुराणां च परस्परजिगीषया वभुव प्रथमो राजन् सङ्ग्रामस्तारकामयः (कर्ण पर्व अध्याय ३३/३)

(देवताहरू र असुरहरू परस्परमा विजयकांक्षी हुनाले तिनका बीच ताराकामय पहिलो सङ्ग्राम भयो ।)

'त्रिपुरदहन' समेत भनिएको त्यो पहिलो देवासुर सङ्ग्रामबारे भागवत् महापुराण सातौं स्कन्धमा, पदमपुराणको ३१, ३२, ३३ र ३४ अध्यायहरूमा र महाभारतको कर्ण पर्व ३३ र ३४ अध्यायमा उल्लेख भएका देखिन्छन् । हरिवंशमा त्रिपुरासुर (वाणासुर) आख्यानको रूपमा यो छ ।

उक्त त्रिपुरवध आख्यानबारे भारतीय र तत्सम्बन्धी युरोपेली विद्वान्हरूले के-कस्ता अध्ययन गरेका छन्, मलाई थाहा छैन । कर्णपर्वबाट माथि उध्दृत श्लोकको चौथो पाउ- 'सङ्ग्रामस्तारकामय'

(तारागण) ध्रुव, चन्द्रमाका कला, बृहस्पति, बुध, शुक्र, शनि आदि खगोलपिण्ड समाविष्ट राम्रा र नराम्रा घटनाहरू वैदिक र पौराणिक वाङ्मयमा निकै पाइन्छन् । ती चर्चाहरू मिथक रूपमा रहे तापनि तिनमा ज्योतिषीय तथ्यहरू लुकेका फेला पर्ने गरेका छन् ।

प्रथम देवासुर सङ्ग्राम किन तारकामय ठहरियो र त्रिपुरवधको ताराहरूसित कुन प्रकारको सम्बन्ध स्थापित गर्ने कोसिस ती प्राचीन संस्कृत वाङ्मयका प्रवर्तकहरूले किन गरे भन्ने विषयहरू त्यस्ता गम्भीर शोध कार्यको विषय हो जसबारे चर्चा गर्ने ठाउँ यो होइन ।

ताराकासुर (प्रह्लादको नाति वाणसुरलाई पनि तारकासुर भनिन्थ्यो तर प्रथम देवासुर सङ्ग्रामको निकै समयपछिको वाणसुर हो त्यो, तैपनि यो भनाइ कामचलाउ मात्र हो, निश्चित निष्कर्ष होइन) भन्ने दैत्यका तीन छोरा ताराक्ष, कमलाक्ष र विद्युन्मालीले उग्र तपस्याद्वारा ब्रह्माबाट तीन पुर बनाएर त्यसमा स्वतन्त्रतासित विचरण र बसउठ गर्ने, हजार वर्षपछि ती तीनवटा पुर परस्परमा जोरिएका समयमा कसैको कुनै अमोघवाणले तीनवटै पुरलाई एकैपटक भेद गरेमा मात्र ती तीन तपस्वी दानवको मृत्यु हुने भन्ने वर मागे । ब्रह्माले त्यो वर दिए । तीन तीनै दैत्यले मय दानवलाई बोलाएर त्यस्ता अधेद्य, अति उत्तम र सुन्दर तीनवटा पुर (नगर) बनाइदिने आदेश दिए । मय दानवले पनि स्वर्गमा सुनको अन्तरिक्षमा चाँदीको र पृथ्वीमा आयस (काँस धातु) को पुर बनाए ।

ती तीनवटा पुरबारे महाभारतले छोटकरी विवरण दिएको छ । सिन्धु उपत्यकाको मोहें-जो-डेरो (ऋग्वेदअनुसार नार्मिणि) बारे जानकारी भएकाहरूले ती तीन पुरका नापनक्सा बनोट मोहें-जो-डेरोसित मिल्दाजुल्दा रहेका देख्नेछन् । त्यति मात्र होइन, ताराक्षको हरि भन्ने दैत्य छोरोले त देवासुर सङ्ग्राममा मरेका

दैत्य दानवलाई पुनर्जीवन दिन आयसको पुरमा अमृतरसले भरिएको विशाल तलाउ पनि बनायो । (कतै हरियुपिया भनी ऋग्वेदले भनेको सहर आजको हरप्पा-ले हरि नाउँ धारणा गरी मोहें-जो-डेरोमा पुष्कर बनाउन लगाएको त होइन ?) मोहें-जो-डेरोमा उत्खननबाट निस्किएको विशाल पुष्करको योग, ध्यान आदि र तान्त्रिक प्रयोगद्वारा स्वास्थ्यको पुनरुद्धार गर्ने रहेको थियो भनी एकथरी पुरातत्त्ववेत्ता आज पनि भन्छन् ।

त्यस्ता विभिन्न ठूला र वैभवशाली तथा धनैश्वर्यले सम्पन्न रहेका हुँदा त्रिपुरका ती तीन स्वामीले महाभारतअनुसार दानवहरूको निकै ठूलो सङ्ख्यालाई विदेशबाट बोलाएर त्रिपुरमा बसोबास गराए ।

पुराणहरूका विवेचनाबाट थाहा भएअनुसार दैत्य र दानव समुद्रगामी नाविकहरू थिए । गैरदेवजनका सबैलाई असुर भन्ने एकमुष्ठ शब्द पनि प्रयोग गरिन्थ्यो । त्यसो हुँदा दैत्य र दानवजस्ता पृथक् नृवंशका समुदायहरूलाई पनि असुर भनियो । तर पुराणहरू र विभिन्न वेदाङ्गले असुर र दानव दैत्यहरू समेतलाई ब्रह्माकै सन्तान र देवजनका दाजु-भाइ भनी स्वीकार गरेका छन् ।

ब्रह्माको वरदानले त्रिपुरमा बढाएको धनैश्वर्य र वैभवले दैत्य र दानवमा लोभ बढायो र तिनीहरू लुटपाटमा समेत लागे-

ततस्ते लोभमोहाभ्यामभिभुता विचेतसः ।
निर्ह्रीकाः संस्थिताः सर्वे स्थापितः समलूलुपन ॥
देवोदयायनानि सर्वाणि प्रियाणि च दिवौकसाम् ।
ऋषीणामाश्रमान्पुण्यान् रम्यान्जनपदांस्तथा ॥
व्यनाशयन्नमर्यादा दानवा दुष्टचारिण ॥
(महाभारत कर्णपर्व ३३/३४ र ३५)

(अनि लोभ र मोहद्वारा अभिभृत, विवेकहीन, लज्जाविहीन तिनीहरूले बसोबास गराइएकाहरूबीच लुटपाट मच्चाउन, उपद्रो गर्न थाले । ती दुष्टाचारी दानवहरूले मर्यादा छोडेर देवताहरूका

प्यारा वन र ऋषिहरूका पुण्य आश्रमहरू, मौलाहरू र रमणीय जनपदहरूको विनाश गर्न थाले ।)

कर्णपर्वबाट उद्धृत यी अढाई श्लोक नगरको कोलाहलपूर्ण वैभव र नगरबाहिरका ग्रामीणहरूका छाप्राका सुन्दर शान्त जीवनबीच आज पनि यो भूभागमा देखा पर्ने मनोमालिन्य, घृणा र सङ्घर्षका प्रतिवेदनजस्तै त छन् । देवजन र तिनका मन्त्रद्रष्टा ऋषिहरू नगरबाहिरका वन, उपवन र आश्रममा बसोबास गर्थे । आर्यदेशमा भएको पहिलो नगरविकास लहरले हरप्पा तथा मोहें-जो-डेरो नगरकेन्द्रित सिन्धुनगर सभ्यताको विकास गरायो । त्यो सिन्धुनगर सभ्यता विक्रमपूर्व १८०० तिर नष्ट र अन्त्य भयो । हिमाल दक्षिणमा दोस्रो नगर सभ्यताको विकास विक्रमपूर्व ७०० तिर सुरु भएको हो भन्नेमा आधुनिक भारतीय विद्वान्हरू आफ्ना वैज्ञानिक शोधकार्यद्वारा विश्वस्त भएका छन् ।

त्रिपुरवधसम्बन्धी उपर्युक्त अढाई श्लोकले सिन्धुसभ्यताका नगरका विनाशका कथालाई अङ्कित गरेका होइनन् ? मलाई त्यस्तै लाग्यो । त्यही विनाश गरेबापत शङ्करले महादेव र त्रिपुरारि भन्नेसमेत नाउँ पाए । त्यहाँ हरप्पा वा मोहें-जो-डेरोतिर मात्र होइन देवजन ऋषिहरू नगरजीवनका विरोधी रहेका हुँदा र देवताहरूका राजा इन्द्रले पनि कैयौँ नगर (ऋक्संहिताअनुसार एक सय) लाई ध्वस्त पारेको हुँदा इन्द्रको नाउँ पुरन्दर (नगर ध्वंश गर्ने) हुन गयो । यस्ता मिथकमा भरपर्दा पुरातात्त्विक प्रमाण खोज्नु हुँदैन तर साङ्केतिक पुरातात्त्विक प्रमाणहरू पनि यस्तै मिथकमा बढी मात्रामा फेला पर्ने गरेका पनि छन् । ट्रोयनयुद्धबारे होमरले लेखेका महाकाव्यबाट सङ्केत टिपेर खोजी गर्दा ट्रय भन्ने प्राचीन यवननगरको उत्खनन हुन गएको घटना विश्वसामु छ ।

त्रिपुरवध र त्रिपुरदहन भनिएको नगरसभ्यताविरुद्ध देवजन ऋषिहरूका युद्धको त्यो मिथकमा निकै नै रोचक सानाजस्ता तर महत्त्वपूर्ण तत्त्वहरू मिसिएका छन् ।

सिन्धुसभ्यताका नगरहरू महासङ्घका रूपमा हजार वर्षसम्म विकसित भए भन्ने पुरातात्त्विक निष्कर्ष छ । त्रिपुरदहन मिथकमा एक हजार वर्षपछि तारक्ष, कमलाक्ष र विद्युन्मालीका नगर एकसाथ सङ्घबद्ध भएपछि महादेवले तिनको विध्वंश गर्दछन् ।

हरप्पा र मोहें-जो-डेरो तथा कालीबङ्गा भन्ने सिन्धुसभ्यताका नगरबारे उत्खननबाट फेला परेका योजनाबद्ध नगर निर्माण र बनोटका विवरण र मय दानवले बनाएका ती तीन नगरका भौतिक विवरणमा तात्त्विक समानता रहेको अनुभव हुन्छ । जसले कर्णपर्व लेखेको होस् त्यसले या त ध्वस्त भइसकेका ती सिन्धुनगरहरू देखेर लेख्यो नत्र सिन्धुनगर सभ्यतामा जीवन बिताउनेले विनाशपछि जनगीतको रूपमा रहेको जीवन्त सम्झनाले महाभारतमा मिथकको रूप पायो । यो दोस्रोमा बढी सम्भाव्यता छ ।

ती त्रिपुरलाई नष्ट पार्न पहिले देवजन आफैँ अग्रसर भएको थियो तर नसकेपछि तिनले शङ्कर त्र्यम्बकको सहायता लिए । परन्तु साङ्ख्य योगका त्र्यम्बक शङ्कर नै सिन्धुसभ्यता-नगरका एक देवता रहेको तथ्य उत्खननबाट प्रमाणित छ । यसको अर्थ ग्रामीण आश्रमवासी देव र ऋषिजनले नगरवासीबीच फाटो हालेर एउटा पक्षलाई आफ्नो हात लिन सकेर नगर विनाशानिम्ति युद्धमा विजयी भए ।

त्रिपुरदहनद्वारा विजय प्राप्त गरे पनि शिव र सबै देवऋषिले मिलेर दानवहरूलाई पश्चिम सागरमा डुबाइदिए अर्थात् लखेटिदिए । यसको अर्थ हो, त्यो युद्धमा हत्याको मात्रा कम थियो ।

त्रिपुरदहन भनिए तापनि सिन्धुसभ्यताका नगरविनाशमा आगलागीका प्रमाण छँदै छैनन् । त्रिपुरवधनिम्ति युद्ध भयो तर उत्खननबाट फेला परेका उल्लेख्य नगरमध्ये (त्यस्ता ३०० जति फेला परिसकेका छन् ।) द्वारदेखि बिकानेरको कालिवङ्गासम्ममा कुनैमा पनि घरेलु उपयोगका काँसधातुका उपकरणबाहेक काँसका हतियार उल्लेख्य सङ्ख्यामा फेला परेका छैनन् । त्यस्तै, स्वाभाविक

मृत्युका बाहेक युद्धमा मारिएका ठहरिने खालका अवशिष्ठ अस्थिपञ्जर पनि त्यहाँ कतै फेला पर्दैनन् ।

त्रिपुरवधसम्बन्धी उपर्युक्त स्रोतमा रहेका मिथकहरूलाई केलाई हेर्दा त्यो घटना जे-जस्तो रूपको रहेको भए तापनि दैत्य दानवका नगरजीवनविरुद्ध शङ्कर-शिव र देवता तथा ऋषिहरू मात्र होइनन् कि सूर्य, चन्द्र, वर्षा, वनस्पति, हावा, पानी, आगो अर्थात् प्रकृतिको समष्टि शक्ति नै कार्यरत भएको देखिन्छ ।

यो मिथकमा सेनापति शिवनिम्ति जसरी ब्रह्माण्डीय शक्ति, ऊर्जा र सौन्दर्यको उपयोग गरेर युद्धको रथ बनाइएको चर्चा गरिएको छ सोमा विचार गर्दा देवराज र ऋषिहरूले रथ उपयोग गरेका पहिलो युद्ध पनि यही हो कि भन्ने मलाई मन लागेको छ ।

सिन्धुसभ्यताका प्रमुख नगरहरू विक्रमपूर्व १७०० तिर नष्ट भएकालाई 'कार्बन-१४' भन्ने विकिरण विज्ञानपद्धतिका परीक्षणले अझैसम्म यकिन हुन सकेको छैन । सिन्धुसभ्यता यज्ञकर्ता आर्यहरूसमेतको हो तर ऋक्संहितामा देखा परेका वैदिक आर्यहरूको भने होइन भन्ने प्रायः निश्चित छ ।

कुन कुरा बारम्बार भन्नु पर्दैन भने ऋग्वेद मुख्यत नगर सभ्यताविरोधी, भर्खर कृषि सुरु भएको त्यस्तो ग्राम्य गोठाले समाजका सूक्तहरूका सँगालो हो । नगरसभ्यता ग्राम्य उत्पादनका शोषणका आधारमा विकसित हुन्छ, अतः गाउँ नगरबीच आजझैँ ऋग्वैदिक युगमा पनि सङ्घर्षहरू हुन्थे । ऋक्संहितामा त्यो सङ्घर्षलाई प्रस्ट अनुभव गर्न सकिन्छ किनभने नगरसभ्यताको विनाशपछि वेदका मूल अंश तयार भएका हुन् ।

उपर्युक्त स्रोतमा रहेका मिथकहरूका विश्लेषण गर्दा बाढी र आगो व्यतिरेक प्राकृतिक शक्ति (यसै कारण 'तारकामय' प्रथम देवासुर-सङ्ग्राम भनिएको हो कि ?) ले गर्दा अर्थात् आन्तरिक र बाह्य पर्यावरणको परिणामस्वरूप त्यसको विनाश भयो भन्ने बुझिन्छ । सिन्धुसभ्यताको विनाशको अध्येताहरूका निष्कर्ष पनि

केही मिल्दाजुल्दा छन् । आन्तरिक उत्पादनमा आधारित देशीय र वैदिक व्यापारका आधारमा (समुद्रगामी दानवहरूलाई ठूला सङ्ख्यामा त्यहाँ नयाँ बसोबास गराइयो भनी कर्णपर्वमा भनिएकै छ ।) सिन्धुसभ्यताले विकास र क्षेत्रगत विस्तार त गऱ्यो तर साथसाथै हुँदै जानुपर्ने कृषिविकास भने त्यसले गरेन । गाउँका कृषि क्षेत्रबाट नगरमा अन्नको पर्याप्त आपूर्ति हुन नसक्नु, नगरमा जनसङ्ख्या मात्र होइन, वैभव र विलास पनि बढ्नुले नगरद्वारा गाउँमा लुटमार सुरु गरिनु स्वाभाविक भयो । त्यस्ता लुटपाट चरममा पुगेर असह्य भएपछि देव र ऋषिजनले स्थितिलाई आफैँले व्यहोर्न नसकेर ब्रह्माको शरणमा गए अर्थात् पारस्थितिकीगत सन्तुलन (इकोलोजिकल ब्यालेन्स) पूर्णतया खलबलिन पुगेर सुनचाँदी र काँसजस्ता धातुले समृद्ध रहेका त्रिपुरविरुद्ध युद्धमा 'समग्र प्रकृति' नै उठ्यो ।

मूलतः द्रविड र दैत्य र दानवको सिन्धुसभ्यताको विनाशपछिको, केही पुरातत्त्ववेत्ताअनुसार नगरसभ्यताको रूपमा मिश्र, मेसोपोटेमिया र चीनका नगरसभ्यताभन्दा पनि जेठो हुनाले विश्वकै प्रथम नगरसभ्यता ठहरिन थालेको त्यो सभ्यताको विनाशपछि यो आर्यदेश अँध्यारो युगमा इँट, लिपि, उन्नत धातु र भौतिक शिल्पका निर्माण नगर्ने (सिन्धु-नगरसभ्यताका नियतिका साक्षी रहेका हुँदा नगरजीवनका ती आकर्षणबाट त्रस्त भई ऋग्वैदिक आर्यहरूले आफूलाई वैचारिक श्रेष्ठता प्राप्त गर्ने प्रयासमा पूर्णतः समर्पित गर्दै निर्माणबाट पृथक् राखेका हुन् कि भन्ने मेरो शङ्का छ) युगमा प्रवेश गऱ्यो । नगरजीवनप्रति घृणाको उदाहरण ऋष्यशृङ्ग मिथकमा देखा परिसकेको छ । त्यो मिथक सिन्धु-नगरसभ्यता विकासको सुरु चरणका अनुभवबाट जन्मिएको हुनुपर्छ ।

नगरसभ्यताका दुष्परिणामलाई बेहोरेका र देखेका ऋग्वैदिक आर्यहरूले रमन्ते ग्रामीण गोठाले जीवन रुचाउनु त्यति अस्वाभाविक थिएन । आर्यदेशमा दोस्रोपटक विक्रमपूर्व ७०० तिरदेखि

नगरसभ्यताको फेरि विकास सुरु भएपछि आजसम्म पनि नगरजीवनबाट टाढा बस्न मन पराउने प्रवृत्ति घटेको छैन ।

त्रिपुरदहन सम्बन्धित यो मिथकमा एउटा महत्त्वपूर्ण पक्षसमेत छ । 'ताराकामय' भनिएको सो प्रथम देवासुर सङ्ग्राममा सबै प्राकृतिक शक्ति सेनाका रूपमा सम्मिलित हुँदा त्र्यम्बक महादेव स्वयम् सेनापति र तिनको दैवी चरित्रको रथमा सारथि भएर ब्रह्मा नै बसेका थिए ।

कैयौँ असुरहरूविरुद्धका लडाइँहरूमा शिव सहभागी रहेको बारे पुराणहरूमा चर्चा छ तर ब्रह्मा सारथि र महादेव सेनापति रहेको एउटै पौराणिक मिथकीय घटना त्यो 'सङ्ग्रामस्तारकामय' मात्र देखिन्छ ।

महाभारतमा द्रोणाचार्य मारिएपछि कर्णलाई सेनापति बनाउँदा मद्रराज शल्यलाई सारथि बनाउने कुरा उठ्यो । अज्ञात कुलगोत्रको कर्णको सारथि हुनु छोटो काम भएकाले भनेर शल्यले इन्कार गरेपछि दुर्योधनले पहिले देवासुर सङ्ग्राममा त्रिपुदहनको लडाइँ हुँदा स्वयम् ब्रह्मा (सात्विक गुणप्रधान) को रथको सारथ्य गरेका कथाको रूपमा उक्त मिथक शल्यलाई बताएर मनाउन सके ।

त्रिपुरदहनको मिथक सिन्धुसभ्यताको कुनै नगरसमूहको विध्वंशसित जोरिएको छ भन्ने मेरो अनुमानमा सत्यता छ भने त्यो त्रिपुर त्यही मद्र र कुरुक्षेत्रकै नजिक यताउता कतै हुनुपर्छ र केही शताब्दी मात्र पहिलेको घटना रहेको हुँदा दुर्योधन, कर्ण, शल्य आदिका स्मृतिमा सापेक्ष तवरमा बढी ताजा लोकगाथाको रूपमा रहेको हुनुपर्छ ।

मधुपर्क, कात्तिक, २०५०

□□□

१८. भौतिकवाद र अध्यात्मवाद : यथार्थ र मूल्यका भेद

फिलिपिन्सबाट यदाकदा र कोही न कोही नेपाल आइपुग्छन् । ज्ञानले यो संसारलाई जति अग्लो, फराकिलो र गहिरो तुल्याएको छ त्यति नै सुगम, प्राप्य र सुबोध्यसमेत । नेपाल आएका केही फिलिपिनो युवकलाई मैले भेटेको छु । मैले भेटेकामध्ये अधिकांश त्यहाँका वामपन्थी (संवत् २०४७ पहिलेका नेपालमा मा. ले. सरह) युवा रहे ।

मैले त्यो देश र त्यहाँका सामान्यजनबारे दैनिक समाचारपत्रहरूबाट जति थाहा पाएँ र पाइरहेछु तीभन्दा बढी लुइ तारुकको **Born of The People** भन्ने पुस्तकबाट सन् १९५३ मा थाहा पाएको थिएँ । आधारभूत ज्ञान त्यसै पुस्तकबाट भयो, अखबारहरूले विवरण मात्र थप्ने गरे ।

फिलिपिन्सबाट यता आउनेहरूसित ती दुई तारुकबारे सोध्ने गर्छु । त्यो देशको कम्युनिस्ट पार्टीको महासचिव रहनुका साथै लुइ तारुक त्यहाँको क्रान्तिकारी किसान आन्दोलन Huk Balahap को मुख्य नेता थिए । दोस्रो विश्वयुद्धमा त्यो टापू देशमाथि जापानले अधिकार गरेपछि लुइको सवल नेतृत्वमा त्यहाँ जापानविरोधी सशस्त्र किसान सङ्घर्ष चल्यो । लुइको नेतृत्व भूमिगत थियो । कम्युनिस्ट पार्टी र उक्त किसान सङ्घर्षको सहयोगको फलस्वरूप सन् १९४५ जुलाईमा सम्पूर्ण फिलिपिन्सलाई जापानी आधिपत्यबाट अमेरिकाली सेनाले मुक्त गरेको घोषणा गरिएको म सम्झिन्छु ।

तैपनि त्यो टापू समूह रहेको देशको पीडा अन्त्य भएन । जापानी आधिपत्यको ठाउँमा अमेरिकाली आधिपत्य सुरु भयो ।

हिरोसिमा र नागासाकीमाथि अमेरिकाली अणुबम प्रहार जापानमाथि अन्तिम विजयनिम्ति जति थियो सोभियत विजय र अन्तर्राष्ट्रिय कम्युनिस्ट आन्दोलनविरुद्ध शीतयुद्धको बीजारोपण सूचनाको रूपमा, नाभिकीय शस्त्रीकरण होडनिम्ति आमन्त्रणको रूपमा त्यति नै रह्यो । परिणाम के भयो भने दक्षिण र दक्षिणपूर्व एसियामा कम्युनिस्ट नेतृत्वमा साम्राज्यवादविरोधी सशस्त्र किसान प्रतिरोधको अध्यायको नयाँ पाना खुल्यो । लुइ तारुकको फिलिपिन्समा किसान प्रतिरोध प्रबल हुँदै गयो । तारुकको उक्त पुस्तक उनको आत्मकथाको रूपमा सन् १९५२ सम्मको त्यो प्रतिरोधको अत्यन्त रोचक र उत्तिकै मार्मिक कथा थियो ।

सन् १९५० मा सशस्त्र प्रतिरोध चल्दाचल्दै लुई तारुककी पत्नीको मृत्यु भयो । पत्नीको भूमिगत अन्त्येष्टि गर्दा चिहानमा माटो दिँदै आफ्ना सहयोद्धाहरूसामु चिहानछेउ उभिएर संक्षिप्त श्रद्धाञ्जली दिँदा लुइ तारुकले 'यसरी श्रद्धाञ्जली दिँदाको पीडाको यस्तो अवसरलाई अब हामी आफ्ना शक्तिमा परिणत गरौँ' भनी वक्तव्यलाई टुङ्ग्याए ।

बितेका वर्षहरूमा लुइ तारुकको त्यो अन्तिम वाक्यलाई संसारका विभिन्न नेताले त्यस्ता अवसरमा आफ्ना भाषामा दोहोऱ्याएका मैले पढ्ने मौका पाएँ र त्यस्ता मौकामा हरेकपटक लुइ तारुकलाई सम्झिने गरेँ । केही महिनापहिले काठमाडौँमा माधव नेपालले पनि भन्दै तिनै शब्दलाई दशरथ रङ्गशालामा दोहोऱ्याएको मैले काठमाडौँको एउटा साप्ताहिकमा पढेको थिएँ ।

हुन पनि हामी मानव आफ्ना पीडालाई आफ्नै प्रकारले आफ्नैभित्र पकाएर प्रेरणामा, आफ्ना व्यथाको पाक गरेर एक प्रकारको सौन्दर्यमा परिणत गर्ने गर्छौं । मानवचरित्र हो यो । जीवनको सफलता र उद्देश्यपरक बाँच्नुको अर्थ र आनन्द त्यही हो ।

छैटौँ दशकको मध्यदेखि कम्युनिस्ट नेतृत्व र प्रतिरोधी किसान आन्दोलनमा ती तारुक रहेनन् । सो समयले तिनलाई

छोड्यो वा त्यो समयसँगै तिनी अघि बढ्न सकेनन् मलाई थाहा छैन । सामान्यतया हेर्दा फिलिपिनो इतिहास आफ्नो स्वाभाविक प्रक्रियामा अघि बढ्यो । विश्व इतिहाससित पाइलो मिलाएर आजको विश्वइतिहास आज होइन कि हिटलर जर्मनीको पराजयको दिनदेखि सुरु भएको हो भन्ने मलाई अचेल लाग्छ । त्यो पराजयलाई विजयले अनुमति दिनेभन्दा बढी बुझ्न खोज्ने र खोजेकाहरू आज सबै देशमा आफ्ना यथार्थ ठाउँमा फर्किँदै गएजस्ता छन् ।

तर मेरो यो मन्तव्य पृष्ठदृष्टि हो । समयमा मलाई यो ज्ञान थिएन । यही हो व्यथालाई, पीडालाई, आनन्द र अनुभूतिलाई आआफ्ना प्रकारले आफ्नैभित्र पकाएर प्रेरणा, सौन्दर्यानुभूतिमा परिणत गर्नु भनेको । इतिहास निरपेक्ष अघि बढिरहन्छ र मानवीय अनुभूतिको गोरेटोमा मात्र निर्देशित रहन मान्दैन । इतिहास आफैँ अघि बढ्दै जाने कुनै प्रकारको 'अतिचेतना' (Super Consciousness) पनि होइन । इतिहास मानव-समाज सापेक्ष रहन्छ किनभने 'सामूहिक-चेतना-निरपेक्ष-प्रक्रिया' होइन त्यो ।

यही त हो अस्तित्वको यथार्थको रहस्य । त्यसैले इतिहास सदा तरुण रहन्छ, व्यक्ति मात्र आफूभित्र आनन्द र पीडा पकाउँदापकाउँदा वृद्ध हुँदै जान्छन् र विलयनमा आत्मसात् हुन्छन् । देश र व्यक्तिको इतिहास त्यही हो ।

त्यसरी अनुभूतिको परिपाक गर्दागर्दै, समय बिताउँदै आफ्नो उमेरमा थपेर आफैँ क्रमशः वृद्ध हुँदै जाँदा मानिसको बाँच्नु र सचेत श्रम गर्नुको समग्रता आफ्नै प्रकारको महति अभियानमा, अङ्ग्रेजीमा भन्ने हो भने Great Adventure मा, सग्लो, बोल्दो, वार्ता गर्दो, गतिमान र सृजनशील आनन्दमय चित्रमा परिणत हुन्छ । आफूमा म किञ्चित त्यस्तै अनुभव गर्न थालेको छु ।

यो चित्र महान् विजयको रूपमा, विजय एक मात्रको रूपमा प्रस्तुत भयो । सफल जीवन, आनन्दी जीवन यथार्थमा विजयी

जीवन हो पनि । तर परास्त स्थितिबाट नगुज्री विजय प्राप्त हुन प्रकृतिले, मानव हुनुले अनुमति नदिने, नसहने कल्पना अथवा प्रतीक्षा हो । मोर्चामा परास्त हुँदै निर्धारित अभियानमा अघि बढ्न अनुभव बटुल्नु युद्धमा विजयको पूर्वसर्त हो । मैले पटकपटक पराजयबाट गुज्रिनुपरेको छ । उखानमा बाहेक मुखमा स्वर्णिम चम्चा लिएर पुष्पशय्यामा यो विश्वमा आजसम्म कोही जन्मिएको छैन । जीवन भनेको निष्कण्टक साहसिक अभियान ठहर्न सक्तैन । हाम्रा आकाङ्क्षाहरू अपूर्ण र रिक्ततायुक्त रहने गर्छन्, न ती आकाङ्क्षा दीर्घकालिक अर्थयुक्त रहेमा । वार्धक्यको आफ्नो परिचय हो नि त । परन्तु यी सबैलाई महत्त्व नदिएर हृदय र मस्तिष्कलाई अविचलित राख्दै अघि बढ्नु, मोर्चामा भएको पराजयबाट सिकेर युद्धमा विजयी हुनु जीवनको मूल आह्वान हो । हार्नुमा महत्त्व किन राख्ने ? अनुभवका परिपाकले ल्याउने मनोभावका स्थिरता, सौम्यता र सन्तोष नै मानसिक शान्तिका आधारशिला बन्नुपर्छ । उद्वेग र आकाङ्क्षा तथा भावावेशका प्रबलताहरू मृत्युका क्षणहरू हुन् । त्यस्ता क्षणमा मानिस खरानी हुन पुग्ने गर्छ । परन्तु त्यस्तै खरानीबाट ती खरानी चिसा हुँदै जाने भन्दा पहिले ताते र न्यानो रहँदा नै मानिसको नवजीवन सुरु हुन सक्छ । त्यस्तो नवजीवन जो पूर्वआशा अभिलाषा, सत्य र सौन्दर्यबोध, सिर्जनात्मक काममा निरन्तरता ठहरियोस् । पुराना अनुभूति र उपलब्धिको नयाँ संस्करण बनोस्, उद्देश्यपरक जीवन बाँच्नुको आनन्द भनेको म यसैलाई ठान्छु ।

यस्ता चिन्तन गर्दा बहुधा एउटा प्रश्नले अचेल मलाई जताततै कोतर्ने गर्छ । भौतिकवादिता वा अध्यात्मवादिता भनेर हामी केलाई ठान्छौँ ?

यी दुई शब्दका मुखपिच्छे फरक व्याख्या छन् । विद्वान्हरू ती दुईलाई परस्पर विरोधी प्रकृत्तिका समेत ठह-याउने चेष्टा गर्दछन् र भौतिकवादलाई निन्दा तथा अध्यात्मवादको प्रशंसा गर्छन् ।

अशिक्षित, चिन्तनहित र ग्राम्यतत्त्वसित आज यी विषयमा यो मेरो वार्ता होइन । भोगवाद र सुखवादलाई नै भौतिकवाद ठान्ने, श्रद्धालाई दर्शन ठानेर अन्धविश्वासप्रति प्रश्न गर्नुको सट्टा पुस्तकका ईश्वर र धर्म तथा कल्पना र सपनाका त्याग दान, करुणा, दया, वैराग्यलाई अथवा आफैँले कहिल्यै अभ्यास नगरेको चिन्तन, विश्वास र चरणलाई अध्यात्म ठान्नेहरूसित विचारको आदानप्रदान सम्भव पनि हुँदैन । त्यो बढी लोकप्रिय छ । त्यस्ता आत्मवञ्चनामा असङ्ख्य नरनारी समर्पित छन् पनि । एउटा सरलरेखा त्यस्तो व्याख्या हो ।

त्यो सरलरेखाको समानान्तर रेखामा अर्को परिभाषा छ । भौतिकवाद भनेको आफू, आफ्ना यथार्थ मूल्य, चेतना र जीवनव्यवहार तथा यावत् बाह्य जगत्लाई पूर्ण सत्य र प्रथम तथा अन्तिम यथार्थ मान्नु हो । ग्राम्य भाषामा बाहेक भौतिकवाद र भोगवादबीच मैले कहीँ कुनै समीकरणको के कुरा गर्ने समानतासम्म देखेको छैन । भौतिकवादले जीवनको यथार्थलाई स्वीकार गर्छ मात्र, जीवनशैलीसित त्यसको टाढाको पनि सम्बन्ध छैन ।

अध्यात्मवादले ईश्वरलाई प्रथम सृष्टिकर्ता मान्छ । भौतिकवादले यो सृष्टि र भौतिक ब्रह्माण्डलाई पदार्थको स्वयम्भू रूप भनी मान्छ ।

त्यो निर्णयका महत्त्वको भेदलाई 'योगवाद' र 'सुखवाद' विरुद्ध ईश्वरवादमा परिणत गर्नु साह्रै नै अनुचित हो । ईश्वर मान्नेहरू अति दुष्ट मानवका रूपमा संसारमा यत्रतत्र देखिएकै हुन् । त्यस्तै ईश्वर नमान्नेहरू पनि संसारभरि उच्चतम मानवीय मूल्यका अनुयायी अतः अध्यात्मवादी देखा परेकै छन् ।

जीवनशैलीसित 'अध्यात्मवादको भने समग्र सम्बन्ध छ । सृजनशील अतः वैज्ञानिक तवरमा सकारात्मक मानवीय र सामाजिक मूल्यहरूलाई मान्यता दिने मात्रमा सीमित नरही त्यस दिशामा आफ्नो शक्तिअनुसार तर सद्भावसाथ पाइलोपाइलो गर्दै अग्रसर

रहनु, त्यो दिशामा अभ्यासरत रहनु नै आध्यात्मवाद हो । त्यसरी अध्यात्मवाद मानवको जीवनशैलीको रूपमा परिभाषित हुन्छ । भोगवादविपरीत भौतिकवाद यथार्थवादी जीवन दर्शन हो, उता अध्यात्मवाद भनेको सकारात्मक मानवीय मूल्यको क्रियाशील अभ्यास हो ।

यो भेदबारे सचेत नरहेमा महापाखण्डी पौरोहित्य नै अध्यात्मवादी जीवनशैली ठहर्नेछ । अथवा कल्याण कामना गर्नुबाहेक जीवनमा कहिल्यै पनि देश जनता र कुनै पनि नरनारीलाई कुनै हानिनोक्सानी नपुऱ्याएका निरहङ्कारी र निर्लोभीहरू 'भौतिकवादी' अतः त्रासद ठहरिन पुग्नेछन् ।

यसरी हेर्दै भौतिकवाद र अध्यात्मवाद भनेको परस्परमा पूर्णतः पृथक् अतः तुलना-अयोग्य विषय हुन् भनी म स्वीकार गर्छु । मेरा निम्ति अध्यात्मवाद भनेको जीवन र मूल्य- अभ्यासगत व्यवहार जीवनशैली हो जसमा सर्वोत्तमदेखि अधमसम्मका अंशभेद र परिमाण भेदहरू प्रत्यक्ष तवरमा देखा पर्ने गर्छन् ।

यति भनेपछि जीवनतिर फर्किएर हेरौँ । माथि चर्चित ती लुइ तारुक त्यस बेला उत्तम अध्यात्मवादी नेता थिए । अनि नेपालतिर हेरौँ टङ्कप्रसाद आचार्य र बी.पी. कोइराला, सहिदस्मारकका मूर्ति देखिने ती चार, सरोज कोइराला, तेजबहादुर, देवानसिंह, योगेन्द्रमान आदिलाई भौतिकवादी भन्ने ? यो मुलुकको आध्यात्मिक जीवनका मार्गदर्शक रहेनन् तिनीहरू ? पुष्पलाल श्रेष्ठ कम्युनिस्ट भएकाले तिनमा लेस मात्र आध्यात्मिकता थिएन, आद्योपान्त भौतिकवादी थिए भनी कसैले भनेमा त्यस्ताका ज्ञान र बुद्धिलाई कुन हदमा लिने ? आह्वान भनेको के आध्यात्मिक बोलाहट होइन ?

साप्ताहिक युगसंवाद, २०५०

□□□

१९. ऋग्वेदमा जुवा निन्दा : अथर्ववेदमा प्रशंसा

द्वेष्टि श्वश्रूरप जाया रूणद्धि न नाथितो विन्दते मर्डितारम् ।
अश्वस्येव जरतो वस्नस्य नाहं विन्दामि कितवस्य भोगम् ॥

(जुवाडीलाई त्यसरी सासु हपार्छे र त्यस्ताकी सुन्दरी पत्नी पनि त्यसलाई छोडिदिन्छे । जुवाडीलाई ऋणमोचन वा भोक निवारणनिम्ति कोही पनि ऋण दिँदैनन् । बूढो घोडालाई कसैले नरुचाउनेसरह जुवाडीलाई कोही पनि आफूसँगै बस्नसमेत दिँदैनन् ।)

(ऋग्वेद, १०/३४/३ कवष ऐलुष ऋषिरचित जुवानिन्दा कृषिप्रशंसा-सूक्त)

वैदिक समाजमा, विशेषगरी वैदिक कालको अन्तिमतिर जुवाको प्रचलन निकै नै बढेको थियो । कहाँसम्म भने जुवालाई समाजले निन्दा गर्न र परिवारभित्र विद्रोहसम्म सम्पन्न गर्न थालेको थियो भन्ने सत्य ऋषि कवष ऐलुषको माथि उद्धृत मन्त्रमा प्रस्ट देखिन्छ ।

ऋग्वेद दशम मण्डलको कृष्ण ऋषिका दुई सूक्त ४२ र ४३ ले पनि जुवालाई कवष ऐलुषले झैँ निन्दा गरेको छ । वैदिक कालमा जुवाको खेल राजसुय, अश्वमेध आदि यज्ञहरूका अवसरमा पनि हुन्थे भन्ने कुरा परवर्ती वैदिक वाङ्मयमा यत्रतत्र देखा परेका छन् । महाभारतमा युधिष्ठिर, विराट् राजा र निषधका नलका जुवाहरूलाई निन्दावादी तवरमा वर्णन गरिएका छन् ।

'अक्ष' भन्ने वैदिक शब्दका दजनौँ अर्थ छन् तापनि पछिल्ला समयमा त्यसलाई 'कितव' अर्थात् जुवा भन्न थालियो । कितव भन्ने शब्द माथि उद्धृत मन्त्रमा प्रयुक्त छ ।

जुवाको निन्दा गर्ने ऋषि कृष्ण र मथुरा, वृन्दावन द्वारिकाका कृष्ण एउटै व्यक्ति होइनन् । ऋग्वेदका उपर्युक्त कृष्ण इन्द्रका

प्रशंसक तथा महाभारत भागवत् पुराणका कृष्ण इन्द्रविरोधी थिए । तैपनि जुवाबारे दुवै एकसमान निन्दक रहेका कुरा वेद र महाभारत दुवैबाट थाहा भएको छ ।

जुवानिन्दक ऋषि कवष ऐलुषलाई मौन्जवन्त पनि भनिएको छ । ऐलुषका वंशज रहेकाले ऐलुष भनिएका कवषलाई मौन्जवन्त भन्नुको कारण हिमालयको वायुप्रकोप पीडित पर्वत (मानव बसोबासयोग्य तल्लो हिमाली क्षेत्र-आजका कागबेनी, मुस्ताङ र मनाङझैँ प्रचण्ड वायुपीडित रहन्छन्) को जनसमुदायबाट आएका हुनाले हो । ऋग्वेदका 'ब्राह्मण' भागमा कवषलाई दासपुत्र भनेर छेडसमेत हानिएको छ । तथापि कवष ऐलुष वैदिक युगको एउटा जाति वैकर्णका पुरोहित थिए । वैकर्ण भनेको वैदिक कुरुहरू र कृवीको संयुक्त गण थियो । कवष ऐलुष ऋग्वैदिक कालमा भएको अतिविख्यात दासराज युद्धको समयका हुन् भन्ने देखिन्छ ।

यस विषयमा अर्को रमाइलो पक्ष पनि छ । हिमाली जनसमुदायबाट आएका मौन्जवन्त कवष ऐलुषले अक्ष-कितव भनिएको जुवालाई निन्दा गरे तापनि त्यही हिमाली क्षेत्रका किरातेश्वर महादेव र तिनकी पत्नी भनिएकी हिमालयपुत्री पार्वतीको जुवा निकै ठाउँमा चर्चित छन् । त्यसैले होला अचेल पनि वैदिक पद्धतिका विवाह हुँदा वर र बधूबीच जुवा खेलाएर शैलराज पुत्रीको कथा त्यस बेला भन्ने गरिन्छ । अब स्वयम् जुवाको विषयतिर ध्यान दिऊँ ।

अक्षको प्रारम्भिक रूप घोडादौड र साँढेदौड थियो । यज्ञ गर्दाको समयको मनोरञ्जनको रूपमा त्यो थियो । पछि गएर 'समाहूय' भन्न थालिएको मनोरञ्जनका ती खेलका पद्धति र नियमबारे कतै कुनै चर्चा भने छैन । जुवाको हारजित पक्षबाहेक त्यसको रूप र पद्धति पनि उत्तिकै अज्ञात छ । महाभारतमा युधिष्ठिरले त्रिपासाले जुवा खेलेका थिए भन्ने आजको धारणा हो । कौडीको प्रचलन रहेको होला भनी अनुमानसम्म गर्न सकिन्छ ।

तैपनि, त्रिपासा र चार रङ्का सोह्र गोटीले आज पनि खेलिने खेललाई 'चौसर' समेत भनिन्छ । वैदिक समयको जुवामा चारको अङ्क महत्त्वपूर्ण मानिन्थ्यो र त्यसै कारण आज पनि चौसर भन्ने चलन रहेको अनुमान हुन्छ ।

ऋग्वैदिक मन्त्रकालमा जुवा खेलिन्थ्यो भन्नेमा कुनै शङ्का छैन । माथि ऋग्वेद १०/३४ मा एउटा जुवाडीको कारुणिक रुदनबारे देखिसकियो । त्यही ऋग्वेदको १०/४२ र १०/४३ का ऋषि कृष्णले इन्द्रको प्रशंसा गर्दै जससित जुवाडी हार्छ त्यसलाई हार्नेले खोजेर फेला पारी हराउने कोसिस गर्छ (नैषधीय राजा नलको कथामा झैँ) त्यस्तै दुष्कर्म गर्नेलाई इन्द्र हराइदिन्छन् (मन्त्र ९) र सूक्त ४३/५ मा झन्डै त्यही कुरा दोहो-याउँदै 'आफूलाई हराउनेलाई जसरी जुवाडी खोजेर फेला पारी हराउँछ त्यसै गरी पानी रोकेर बस्ने वृत्रलाई इन्द्र हराउँछ' भन्ने विचार प्रस्तुत गरे । यो मन्त्रको पनि जुवासितै सम्बन्ध छ यद्यपि परोक्ष शब्दार्थमा ।

ऋग्वेदमा मन्त्रद्रष्टा ऋषि वशिष्ठ (७/८६/६) को विचारमा "पाप स्वयम् दोषी भएर लाग्ने होइन कि क्रोध, भय, जुवा खेल, अज्ञान वा भाग्यले गर्दा लाग्ने गर्छ ।" अथर्ववेदका ४/१६/२/४/३८ मा पनि जुवाको उल्लेख छ । अथर्ववेदको ४/३८ का ऋषि वादरायणीले जुवाको प्रशंसा गरेका छन् । तिनी भन्छन्- "*सा नः कृतानी सीषति प्रहामाप्नोत मायया सा नः पयस्वत्यैतु मा नो जैषुरिदं धनम् ।*" (जो अप्सराकृत आदि शब्दद्वारा कथित अक्षले गर्दा जितेर नाच्छन्, लिन सकिनेमा राम्रोचाहिँ कृतनामक चारसङ्ख्यक अक्षलाई जोगाउँदै र कृत भन्ने दाउ विशेषाधिकारयुक्त हुनाले नयाँ राम्रा विजय पाउन सकून् । हाम्रा बाजीलाई अरू कोही जित्न नसकून् ।)

हिन्दूधर्मका नियमकानुनका आदिप्रवर्तक मानिएका 'मानवधर्म' का लेखक मनु (मनुस्मृति) ले जुवालाई प्रचण्ड निन्दा गरेका छन् । त्यस विषयमा मनुले अथर्ववेदको जुवा प्रशंसावादी होइन

कि जुवाको निन्दावादी ऋग्वैदिक परम्परालाई अनुसरण गरे । मनुपछिका यावत् धर्मशास्त्रकारले जुवालाई निन्दा गरेको देखिन्छ । हुन त बाजीमा १०० भन्दा बढी थापेर जित्नेले जितेकाबाट सैकडा ५ नत्र १०० भन्दा कम थापेर जित्नेबाट सैकडा १० ठानी राजस्वमा बुझाउनुपर्ने कानुन बनाएर कौटिल्यले पछि गएर ठूला जुवातिर उत्साहित गर्ने चेष्टा गरेको पनि देखिएको छ ।

ऋग्वेदको कुन मण्डलमा तत्सम्बन्धी मन्त्रहरू छन् भन्नेतिर ध्यान दिंदा सुरु वैदिक कालमा जुवालाई पापको स्रोतको रूपमा मात्र लिइएको तर पछिल्लो वैदिक युगमा जुवा निषिद्ध ठहरिनसके तापनि अत्यन्तै निन्दित मानिएको देखा पर्छ ।

वैदिक कालमा जुवा खेलिन्थ्यो । यज्ञकार्यको एउटा अङ्ग नै थियो जुवाको खेल । तर जुवा केले खेलिन्थ्यो, बाजीमा के थापिन्थ्यो र लेनदेन कसरी तिरिन्थ्यो भन्नेबारे कतै पनि उल्लेख छैनन् । अथर्ववेदको एक ठाउँमा प्रसङ्गवश मात्र 'जुवामा हारेको पशु' बारे उल्लेख छ । तर, जित्न जाने जुवाडीले आफ्ना साथ गाईबथान वा धानका भकारी र धातु भएका ढक-तराजुसँगै लैजानु सम्भव मान्न सकिन्न । जुवाडीका बोलीमा कोही पनि विश्वास गर्दैनन् भनी ऋग्वेदले भनेको छ तापनि नल वा युधिष्ठिरले बोलीद्वारा धनसम्पत्ति थापेकालाई मान्यता दिइएको देखा परेको छ । नल र युधिष्ठिरका बोलीमाथि जित्ने पक्षले विश्वास गरे किनभने तिनीहरू विख्यात व्यक्तित्व थिए तर "जुवाको खालतिर बिहानपख सुन्दर पोसाक पहिरिएर घोडामा चढेर युवक साँझतिर भाङ्ग्रोमा बेरिएर घर फर्किन्छन्, त्यस्तालाई त्यसकी पत्नी र सासू प्रहरीद्वारा पक्राइदिन्छन्" भन्ने विवरणमा देखिनेहरू आफ्ना वस्त्राभूषण र वाहनबाहेक कुन माध्यमले जुवा खेल्थे ? हरुवाले लुगा फुकाल्ने र वाहन नै बाजीमा थाप्ने स्थिति उत्पन्न हुनेभन्दा पहिले वैदिक युगमा विनिमय निम्ति मुद्राव्यवस्थाको प्रारम्भ भएको प्रमाण छैन । व्यापारको आधार सटही (Barter) थियो ।

मुद्रा नभएको युगमा कसरी जुवामा हानथाप हुँदो हो र हारजितमा विवाद हुँदा के-कस्ता नियम-कानुनका आधारमा फैसला हुन्थे पनि प्रस्ट छैन । माथि उद्धृत मन्त्रअनुसार हारेर फर्किएकोलाई त्यसकी पत्नी र सासू प्रहरी लगाएर पत्राइ त दिन्थे । त्यसपछि ?

जुवा खेल्ने उपकरणलाई अक्ष भनिन्थ्यो । अक्षको एउटा अर्थ (जुवा खेलनिम्ति) बर्रो हो । अचेल कौडी वा भटमासले जुवामा हारजितका निर्णय गरिनेझैं बर्रोको बियाँले जुवा खेल्ने गरिन्थ्यो । कुनै जुवामा चौवन्नवटासम्म बियाँ खालमा फ्याँकेर उत्तानो र घोप्टेद्वारा तर सङ्ख्या चारले भाग गर्दा १/२ वा ३ कति बाँकी रहन्छ भन्ने आधारमा निर्णय गर्ने गरिन्थ्यो भन्ने सङ्केत छन् । सोह्र कौडा हान्दा आज पनि चारले नै भाग गरेर तिया, चौका, पन्जा र छक्का भन्ने निर्णय हुन्छन् । वैदिक युगमा भने कृत द्वापर र कलि भन्ने शब्द थिए । भारतीय विद्वान् पुन्ताम्बेकर वामन काणेका अनुसार वैदिक युग समाप्त भएपछि कृत, द्वापर, त्रेता र कलि भनी गरिएका युगविभाजन त्यही जुवाका परिणामवाचन शब्दबाट लिइएका हुन् । चार अर्थात् शून्य शेषको बोध गराउने (अतः हारजित नभएको ठहरिने ?) भएको हुँदा कृतलाई सत्ययुग भन्ने गर्न थालियो । चारले भाग गर्दा एक बाँकी रहेकालाई कलि भनिन्थ्यो । नलका हरेक बाजी कलिमा परेर त्यो रोगले सबै धनसम्पदा गुमाएको हुँदा निषध राजा नलमाथि कलियुग चढेर त्यसबाट झन्झन् उत्पातहरू गराउँदै लगेको उल्लेख महाभारतमा छ ।

प्रसङ्गवश यहाँ भनिहालौँ कलियुगको प्रारम्भमिति भनेर प्राचीनहरूमध्ये एकले 'द्रौपदीको अवसान भएको दिन', दोस्रोले 'कुरुक्षेत्रमा कुरु-पाण्डव युद्ध सुरु भएको दिन' र 'वासुदेव कृष्णको अवसान भएको दिन' भनी लेखे । प्रथम र दोस्राले जुवाको घातक कुपरिणामसित र तेस्रोले मद्यपान र जुवा निषेधकर्ता प्रथम व्यक्ति श्रीकृष्णको अवसानसित जोरेर कलियुगको दोषका उत्पत्तिस्रोत

भनी आ-आफ्ना प्रकारले तर जुवालाई नै प्रस्ट इङ्गित गरे । यावत् हिन्दूधर्मशास्त्रले जुवाको निन्दा गर्नु त्यस कारण सर्वथा स्वाभाविक थियो । अथर्ववेद मात्र किन विकल्प भएर जुवामा लाग्यो ?

अथर्ववेदले जुवाको प्रशंसा गर्ने एउटा सम्भावित तथा समाजको ऐतिहासिक विकास अध्यायमा देखा परेको कारण हो कि भनी म के अनुमान गर्छु भने उदीयमान अवस्थाको राजतन्त्रले राजस्ववृद्धिको स्वार्थमा जुवालाई प्रोत्साहन दिन थाल्यो । राजा र सम्राट् भन्ने शब्दप्रयोग ऋग्वेदमा भएका छन् तर वैदिक समयको व्यवस्था जनराज्य अनि गणराज्य थियो । गाईबस्तु र अन्नपात नै निजी सम्पत्ति रहेको समयमा, प्रत्येक वर्ष जमिनको वितरण र सामुदायिक खेतीको अर्थव्यवस्थामा फलामको अभाव कृषि तथा घरेलु कार्यनिम्ति सामान्य धातु शस्त्रास्को उपयोगबारे आभूषणनिम्ति मात्र सुनचाँदीको उपयोग गरिने अर्थात् सटहीको माध्यम-मुद्राको रूपमा सुनचाँदी धातु आदिको उपगोग सुरु नभएको जनराज्यमा समेत जुवा निषिद्ध मानियो । "ए जुवाडी हो, जुवा खेल्न बन्द गरी खेतीका काममा लाग । खेतीबाट जे लाभ हुन्छ त्यसैबाट सन्तुष्ट होऊ" भनी ऋग्वेदको १०/३४/१३ ले हात जोडेर अनुनय गर्नुमा त्यो युगको आवश्यकता प्रकट भएको थियो । तर त्यो युगले आफैं कोल्टे फेर्न थाल्यो । राजतन्त्रको उदय हुन थालेपछि सुन आधारित निजी स्वामित्वका कृषि र खेत अनि धातुउपयोगले गर्दा विकसित बजार व्यवस्थाले गर्दा राजस्वमा वृद्धिनिम्ति नयाँ स्रोतका खोजी गर्नु अनिवार्य आवश्यकता हुँदै गयो । जहाँ समुदाय नै युद्धमा अग्रसर हुन्थ्यो त्यस्तो समयमा परिवर्तन भएर छुट्टै सेनाको व्यवस्था राजसंस्थामा हुन थाल्यो । सेना, प्रहरी, न्यायाधीकरण, मन्त्री र प्रशासनयन्त्रले राजामाथि व्ययभार बढाएका र राजस्व सङ्कलननिम्ति नयाँ आर्थिक स्रोतको भर पर्दा सृष्टि भइनसकेकाले त्यो सङ्क्रमणकालमा जुवाले अथर्ववेदमा प्रशंसा र प्रोत्साहन पाउनु स्वाभाविक हुन गयो भन्ने म ठान्छु । सिन्धु-उपत्यका

सभ्यताको अन्तिम विनाश विक्रमपूर्व १८०० तिर पूर्णतामा पुगेपछि आर्यदेशमा झन्डै एघार सय वर्षपछि मात्र अर्थात् विक्रमपूर्व ७०० को हाराहारीदेखि दोस्रो नगरसभ्यताको विकास प्रारम्भ भयो ।

अथर्ववेदको साथै संस्थागत राजतन्त्रको आर्यदेशका उदयकाल पनि त्यही हो । नगरविकासले पौरोहित्य धनी र गरिबबीच भेदमा वृद्धि, भौतिक विज्ञानको विकास आदि सुरु गरी पहिले जो थिए तिनलाई झन् बलियो तुल्याउँछ । जुवा भनेको राजस्वको नयाँ स्रोत मात्र नरही धनको केन्द्रीकरणमा समेत त्यसले योगदान गर्छ । जुवाडीहरूबीच्च हारजित भइरहन्छ तर जुवा खेलाउनेचाहिँ धनी मात्रै हुँदै जान्छ- त्यस्तो खाल राख्ने राजसंस्था होस् वा जुवा अड्डाको स्वामी । नगरविकासमा सहायता गर्ने, पुरोहितनिम्ति दक्षिणाको विविधता र रकम वृद्धि गराउने अनि राजसंस्थालाई बलियो हुन राजस्वको स्रोत बन्ने जुवाले ऋग्वेदमा निन्दा र अथर्ववेदमा प्रशंसा पाउनु सर्वथा युक्तिसङ्गत रहेको देखिन्छ । कौटिल्यले जुवाको प्रशंसा गरेका मात्र होइन कि सोको व्याख्यासमेत गरेका छन् ।

मनुस्मृतिले र त्यसपछिका यावत् धर्मशास्त्रले फेरि किन जुवाको विरोध गर्न थाले, किन चोर र जुवाडीलाई एकसमान भनी घृणा गर्न थालियो भन्ने प्रश्नहरू लिखित इतिहासका रूपमा छुट्टै अध्ययन गर्न सकिने विषय हो ।

मधुपर्क, माघ, २०५०

□□□

२०. राजा वेन र पृथु : पौरोहित्यद्वारा विद्रोह र सम्झौता

विष्णुपुराण, भागवत महापुराण, स्कन्दपुराण, पद्मपुराण आदि महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरूमा पाइने राजा वेन र तिनका छोरा पृथुको कथाले ती ठाउँहरूमा निकै पृष्ठ ओगटेका छन् । पृथुवैन्य (वेनका छोरा पृथु) को त्यो कथा आफ्नो सामाजिक स्थानको सुदृढीकरणतिर लागेको ब्राह्मण पौरोहित्य र शासनमा रहेको राजा भनिएको सत्ताबीच सङ्घर्षको, गोठाले जीवनको आर्थिक पछौटेपनजनित सामाजिक आर्थिक पीडाका परिणामविरुद्ध कृषि र खनिज व्यवस्था विकासनिम्ति सङ्घर्षको इतिहासको रूपमा गम्भीर अध्ययन गरिनुपर्ने विषयको रूपमा हाम्रो सामु छ ।

आदि स्वायम्भुव मनुबाट मानवसमुदायको सृष्टि सुरु भयो भन्ने धारणा पुराणहरूमा पाइन्छ । मनुबाट कैयौँ राजवंशका सृष्टि भए । त्यस्ता राजवंशमा सूर्यवंश र चन्द्रवंश सुदीर्घकालसम्म चले । आफूलाई सूर्यवंशी वा चन्द्रवंशी भन्नेहरू आज पनि विद्यमान छन् । सोबाहेक अन्य वंश पनि चले । मनुबाट उत्पन्न उत्तानपादको दोस्रो पुस्तामा ध्रुव र दसौँ पुस्तामा पृथु थिए । त्यो वंश यस प्रकारको छ-

मनु- उत्तानपाद- ध्रुव- सिस्टी- रिपु- चाक्षुषमनु- कुरु- अङ्ग- वेन- पृथु- अन्तर्धान- हविर्धान- धीषण- प्राचीन- बर्हिष । यी स्वायम्भुव मनु हुन् । चन्द्रवंश र सूर्यवंशका प्रवर्तकहरू अन्य मनु हुन् । स्वायम्भुव मनु प्रथम मनु हुन् । यो संक्षिप्त परिचयबाट पनि पृथु र वेनको इतिहास निकै प्राचीन कालको हुनुपर्छ भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । त्यसै कारण पृथु र वेनको इतिहासको

स्थलबारे अनुमान गर्न खोज्दा गाऱ्हो पर्ने गर्छ । पृथुवेन मिथकको उपलब्ध विवरण हेर्दा यसमा पूर्ववैदिक कारकहरूले काम गरेको देखा पर्छ । मन्त्रद्रष्टा वैदिक ऋषिका समयभन्दा पहिलेको घटना त अवश्य नै हो यो । यसमा नागरिक र ग्राम्य जीवनबीच सङ्घर्षका परोक्ष तत्त्वहरू समाविष्ट गरेका देखिन्छन् । वंशावलीले पनि त्यस्तै केही सङ्केत गर्छ । चन्द्रवंशका प्रवर्तक वैवस्वत मनु थिए । पुराणमा वर्णन गरिएका चौधौँ मनुमध्ये स्वायम्भुव मनु प्रथम मानिन्छन्, अनि चाक्षुष मनु आउँछन् । वेन र पृथु चाक्षुष मनुका सन्तान भनी बताइएको छ ।

ज्योतिषले मन्वन्तर भनेर कालगणनालाई लिएको छ तापनि मनुहरू विभिन्न वंशका प्रवर्तक रहेका देखिन्छन् । वैवस्वत मनुभन्दा स्वायम्भुव र चाक्षुष मनु प्राचीन देखिएका हुँदा ऋग्वेदको प्रमुख जन-भरत र तृत्सुको पूर्वज वैवस्वत मनुभन्दा पहिलेको समयमा चाक्षुषलाई राख्नैपऱ्यो । त्यसको अर्थ हो- वैवस्वतलगायत मनुहरू ऋग्वेदपूर्वका हुनुपर्छ । आधुनिक वैज्ञानिक स्थापनानुसार सिन्धुसभ्यताको विनाश (विक्रमपूर्व १८००) पछि ऋग्वेदका मन्त्रद्वारा ऋषि र तिनको मुख्य युग सुरु भयो । आर्यदेशको पहिलो नगरसभ्यता सिन्धुसभ्यता हो । मिश्रमा फराउन काल (इ.पू. ३००० तिर) नगरसभ्यता सुरु भएको थियो तथापि ती मिस्रेली नगरका गृहनिर्माण ढुङ्गा प्रयोग गरेर भएको थियो । माटाको पोलेको इँट प्रयोग बनाइएका घरका नगर-सिन्धु उपत्यकामा मात्र फेला परेका छन् । त्यस कारण 'प्रथम नगरसभ्यता' भनेर सिन्धु-नगरसभ्यतालाई मात्र आजका वैज्ञानिकहरू स्वीकार गर्छन् ।

'त्रिपुरदहन' मिथकमा मात्र होइन 'ऋष्यशृङ्ग' मिथकमा पनि नगरसभ्यता र ग्राम्य सभ्यताबीच सङ्घर्ष चलेको देखा परिसकेको छ । वेन-पृथु मिथकमा पनि केही त्यस्तै देखिन्छ ।

सिन्धुसभ्यतामा 'आर्य' अस्तित्व नरहेको होइन । त्यस्तै वैदिक सभ्यतामा पनि आर्य उपस्थिति छ-प्रबल रूपमा । यी सबै सभ्यतामा

'आर्य' तत्त्व रहे तापनि तिनमा भिन्नतासमेत थिए । सिन्धुसभ्यतामा अग्निपूजक (यज्ञकर्ता) आर्य उपस्थित थियो तर ऋग्वैदिक आर्यहरू मूलतः वैदिक मन्त्र प्रयोग गरेर गरिने यज्ञरूपी अग्निपूजक आर्यहरूको हो । मन्त्रहीन यज्ञ र त्यस्ता यज्ञ गर्नेहरूबारे वैदिक र पौराणिक वाङ्मयमा प्रशस्त चर्चा छन् । वैदिक यज्ञहरू मन्त्रहीन भने हुँदैनथे । सिन्धु र वैदिक सभ्यताबारे बुझ्न यो महत्त्वपूर्ण भेदलाई राम्ररी ठहऱ्याउन सक्नुपर्छ । मन्त्ररहितहरूलाई असुर भन्ने चलन पुरानै थियो ।

पृष्ठभूमिका यी केही सामान्य कुरामाथि ध्यान दिएपछि अब पृथुवैन्यको मिथकलाई केलाउने र बुझ्ने चेष्टा गरौँ । सर्वाधिक महत्त्वको कुरो के हो भने उत्पादनहरूबाट कर उठाउनु नगरजीवनको अनिवार्य लक्षण हो । अतः नगरले गाउँको उत्पादकबाट आफ्नो निम्ति शक्तिको आधारमा भाग खोजेको हो । भागवत् महापुराणको चौथो स्कन्धको तेह्रौँदेखि चौबीसौँ अध्यायसम्ममा वेन र पृथुको कथा छ । विख्यात विष्णुभक्त मानिएका थिए तापनि ध्रुवका नातिका पनाति अङ्ग राजा भए तर विरक्त भएर तिनले वन प्रवेश गरे । अङ्गको छोरो वेन बाल्यकादेखि नै क्रूर स्वभावको थियो । छोराको कारणले समेत अङ्गले वनप्रवेश गरेका थिए । त्यसमाथि अङ्गकी पत्नी अर्थात् वेनकी आमा सुनिथा मृत्युकी छोरी थिइन् । पुराणअनुसार त्यस कारण समेत क्रूर स्वभावयुक्त वेन जन्मिएको थियो । उत्तानपादपुत्र ध्रुव वैष्णव धर्मको प्रारम्भिक चरणका हुन् । सिन्धुसभ्यताले सागरतट हुँदै दक्षिणतिर विकास गर्दा उत्तानपाद अर्थात् चाक्षुषमनुको वंश चलेको हो कि भन्ने मेरो अनुमान छ ।

यस सन्दर्भमा कुन कुरा बुझ्न आवश्यक छ भने राजा भनी शब्द प्रयोग गरिए तापनि राजाहरू यज्ञकर्ता ऋषिद्वारा मनोनीत हुन्थे । नत्र कतैबाट खोजेर उपयुक्त पुरुष ल्याई राजा भनी स्थापित गर्थे । स्वर्गमा इन्द्रपद रिक्त हुँदा सप्तर्षिले किसान नहुषलाई समातेर लगी इन्द्रपद सुम्पिएका थिए भन्ने उदाहरण छ ।

राजा भएपछि वेनले यज्ञकार्य, दान, हवन आदिमाथि प्रतिबन्ध लगाए । वेनलाई भृगु आदि मुनिहरूले सुनिथाको सम्मतिबाट राजा बनाउँदा नै मन्त्रीहरूले असहमति जनाएका थिए । वेन कथाको क्रममा भृगुको भूमिका वेदमै छ । यज्ञ-पतीत मानिएका अथर्ववेदका व्रात्यहरू भृगुसित जोडिएका छन् । सम्भवतः भृगुको प्रेरणामा वेनले राजत्व मात्रै पाएन कि यज्ञ, दान, दक्षिणा, होम आदिलाई समेत प्रतिबन्धित गऱ्यो । करको रूपमा राजामा आउने आम्दानी दान-दक्षिणाको रूपमा पौरोहित्यतर्फ बग्नेलाई रोक्न त्यसो गरिएको थियो कि ? तैपनि त्यो कार्य पौरोहित्यविरोधी अतः धर्मविरोधी ठहरियो होला ।

स्वभावतः ब्राह्मण पुरोहितहरूको दक्षिणरूपी दैनिक आम्दानी घटेको मात्रै होइन बन्दसमेत भयो । अर्कोतिर पौरोहित्यको प्रभावमा रहेका जनसाधारण पनि आफ्ना वर्तमान र भविष्यबारे चिन्तित हुन थाले । तिनका चिन्ता बढाउने काममा पुरोहितहरू लागे होलान् । यिनै कुरालाई पुराणले वेनको शासनकालमा प्रजाको कल्याण रूप धर्मको लोप भयो, विधर्मीहरू बढेर आए भनेर पौरोहित्य मातहत बस्न सल्लाह दिए । वेनले ब्राह्मणका दक्षिणा मात्र रोकेनन् कि भागवत् पुराणअनुसार अन्याययुक्त नयाँ करसमेत लगायो । उग्र पौरोहित्य बढिरहेको र अल्पउत्पादनको त्यो युगमा राजस्व वृद्धिनिम्ति बाहुनलाई दक्षिणा निषिद्ध गरी उत्पादनमाथि नयाँ कर लगाउनु गम्भीर परिणामदायी हुनु अनिवार्य थियो । वेनले यही कुरा बुझ्ने र राजालाई पुरोहितभन्दा माथि शक्तिशाली मात्र होइन पुरोहितभन्दा पनि देवत्वयुक्त ठान्यो । ऋषिमुनिका आग्रह सुनेपछि त्यसले दिएको जबाफ भागवत् पुराण (४/१४/२६/२७/२८) मा छ । संक्षेपमा वेनले भन्यो-"राजा नै सर्वदेवमय हो, देवताहरू राजाका अंश मात्र हुन् । त्यस कारण ब्राह्मण हो ! सबै घमण्ड छोडेर मेरै चाकडी गर, मेरो पूजा गर र मलाई नै सबै कर तिर्ने गर । मुख्य कर पाउने व्यक्ति मबाहेक अरू हुन सक्तैनन् ।" परिणाम जे हुनु थियो त्यही भयो । पाप र

कुकर्मी तथा अनादरकारी भन्ने आरोप लगाएर ती पुरोहितहरूले वेनको हत्या गरे । राजा भनिए तापनि वेनले गोठाले युगलाई राजामातहत कृषिको अर्थव्यवस्थामा परिणत गर्न खोजेको तर विरोध भएर मारिएजस्तो छ । प्रस्ट के छ भने वेन गोठाले युगको पौरोहित्यमा कठोर उपायद्वारा व्यवस्थागत परिवर्तन चाहन्थ्यो तर परिवर्तन ल्याउनमा विफल भयो । पौरोहित्य पुनः बलियो भएर आयो । उता वेनले खोजेको परिवर्तन अर्थात् दान, दक्षिणा यज्ञरूपी पौरोहित्य निषिद्ध हुनाले लाभान्वित भएका कृषकहरू क्रुद्ध भए । पुरोहितका हातमा शासन फिर्ता गएको तिनले सहेनन् । प्रजामा अशान्ति र विद्रोह फैलियो । लुटमार झन् बढ्यो । उही चौधौँ अध्यायको एकचालीसौँ श्लोकअनुसार 'बाहुन असल छ भने पनि जनताको उपेक्षा गर्छ भने त्यस्ताहरू नष्ट हुन्छन्' त्यस्ता तर्क गर्नेहरूले नयाँ कृषक राजानिम्ति माग गरे । वेनपछि ती ब्राह्मणहरूले पृथुलाई खडा गरेर शासनभार सुम्पिए ।

यस ठाउँमा पनि रोचक मिथक छ । मिथकअनुसार वेनको देब्रे तिघ्रालाई मुनिहरूले मथे । त्यसबाट निषाद जाति जन्मियो । त्यो निषाद कालो, पुड्को, घिनलाग्दो, वनेचर र पौरोहित्य नमान्ने अतः वेनको गोठाले रमन्ते समाजका काला पक्षका उत्तराधिकारी देखियो र ठहरियो पनि । पौरोहित्यलाई रुचिकर नहुनु स्वाभाविक भयो । ती ब्राह्मणहरूले दोस्रोपटक वेनको दाहिने हातलाई मथेपछि त्यसबाट कल्याणकर्मा पृथु उत्पन्न भएको थियो । वेनले कृषिव्यवस्थामा सुधार नगरी कर मात्र आफूतिर फर्काउन खोजेको थियो तर पृथुले कृषिमा नै विकास र सुधार सुरु गऱ्यो त्यो पनि पौरोहित्यकै सहयोग लिएर अतः पूरै सफल पनि भयो ।

कुन कुरामा ध्यान दिऊँ भने देब्रे तिघ्रा लक्ष्मी र पार्वतीका स्थान हुन् । त्यसैले तिनीहरू वामाङ्गी भनिन्छन् । निषादहरू प्राचीनकालमा मातृशक्तिप्रधान मानिन्थे । कैयौँ प्रमाण छन् । बाहुनलाई मन नपर्नु स्वाभाविक थियो । ब्राह्मणहरू गौरववर्ण-अग्निवर्ण हुन्

पनि त । वेनको दाहिने हात मथ्दा विष्णुरूप पृथुसँगै लक्ष्मीरूप नारी पनि जन्मिएकी थिइन् । ब्राह्मणहरू आफैँले जन्माएका हुँदा पृथु पौरोहित्यको अनुग्रही रहने नै थियो । वेनलाई मारेको हुँदा त्यो घाउ पुर्न पृथुलाई पुरोहितहरूले विष्णुकै रूप ठह-याइदिए । पृथुको भव्य राज्याभिषेक भयो जसमा यावत् देवताले आ-आफ्ना उपहार दिए भनेर त्यसको श्रेष्ठता प्रमाणित गरियो ।

वेन र पृथु व्रात्य रहेको हुनुपर्छ भन्ने कुरा त्यो राज्याभिषेकमा सुत र मागध जनले पृथुको स्तुतिगान गरे भन्ने उल्लेखबाट सङ्केत पाइन्छ । सुत मागधका कुरा समाजविकास कालक्रममा वेन-पृथुको घटनाको पन्ध्र सय–दुई हजार वर्षपछिको मात्र हुनसक्छ । यद्यपि सुत मागधका पृथुकालीन पुर्वजहरू यज्ञ दान नगर्ने व्रात्यहरू नै थिए । पृथुसित तिनलाई जोर्ने कारण ब्राह्मणभक्त पृथुको पक्षमा तत्कालीन व्रात्यहरूलाई वेनबाट पृथक् अविभाजित राख्ने उद्देश्य प्रेरित रहेको हुनुपर्छ ।

पृथुको नामबाट भूमिले पृथ्वी भन्ने नयाँ नाउँ पाइन् । भागवत पुराणबाट थाहा भएअनुसार पृथुले नयाँ खेत, बीउ, पानी र कृषि औजारका नयाँ बन्दोबस्त गरेर कृषि उत्पादन वृद्धि गरी अनिकाल निवारण र कृषि उत्पादन वृद्धि गरी निवारण गरे । पहाड फोरेर जमिनलाई सम्याएर नयाँ कृषिभूमि तयार पारे । अन्नाभावको कारण पत्ता लगाए । नयाँ खनिजस्रोत खोजे । श्रमलाई व्यवस्थित गरे । खेतमा आली लगाएर जल संरक्षण गरे । त्यति मात्रै होइन श्रमविभाजनका आधारमा समाजको पुनर्गठनसमेत गरे । यी सबै कार्यहरू सिन्धुसभ्यताका अर्थात् पूर्ववैदिक कालको सिन्धुक्षेत्रका चरित्र थिए । पुराणअनुसार पृथुले नयाँ भव्य सहरहरू पनि बसाले । यो कार्य सिन्धुसभ्यताको विशिष्ट गुण थियो ।

त्यसरी वेनको समयमा सहर र गाउँ अर्थात् पौरोहित्य र कृषकबीच उत्पन्न अन्तर्विरोधलाई पृथुले नयाँ सम्झौता र समन्वयका

आधारमा अन्त्य गर्न खोजे । परन्तु त्यो अन्त्य भएर । अज्ञात कारणले सिन्धु-नगरसभ्यता ध्वस्त भयो । त्यो विनाशबाट, मन्त्रद्रष्टा ऋषिहरूको नयाँ वैदिक गोठाले ग्रामीण पौरोहित्य एघार सय वर्षसम्म बलियो हुँदै गयो । यो युगलाई वेन-पृथुका वंशजहरूले देख्न पाएनन् किनभने पृथुको चार पुस्तापछि त्यो शासकवंश स्वयम् लुप्त भयो ।

पुराणहरूअनुसार पृथुले पृथ्वीको दोहन गरे । दूध दुहुनेमा गोठाले जीवनमा महत्त्व रहने कुरा प्रस्ट छ । त्यस कारण कृषि विकासलाई 'पृथ्वीको दोहन' मानिएको देखिन्छ । वेनले पृथ्वीको दोहनबेगर व्यवस्थागत परिवर्तन अर्थात् आफ्नो प्रकारको सङ्घर्ष सुरु गरेर त्यसको हत्या गरे । तर पौरोहित्य स्वयम्ले झन् नयाँ व्यवस्थासङ्घर्षलाई बेहोर्नुपर्दा नयाँ सम्झौता र समन्वय चाहियो र वेनकै शरीरबाट अर्थात् त्यसले चाहेकै दिशामा तर समस्याको फलदायी समाधान दिने पृथुलाई जन्माएर स्थापित गरे ।

मेरो विचारमा वेन-पृथु मिथक आर्यदेशको सामाजिक विकासको इतिहासको सत्यचरण हो ।

पुराणहरू ब्राह्मण पौरोहित्यका उत्पादन हुन् भन्ने प्रस्ट थियो र अझै छ । तिनले पुराना कथाका सत्यरूपलाई नलुकाई मिथकमा परिणत गर्नेद्वारा आफ्ना श्रेष्ठता स्थापित गर्ने चेष्टा गरे भन्ने तथ्य वेन-पृथु मिथकबाट समेत प्रकट भएको छ । पौरोहित्यले वेनको निन्दा र पृथुको प्रशंसा गर्‍यो तर बुझ्न खोज्नेहरूका निम्ति, शोधकर्ताका निम्ति कथाको सत्यरूपलाई पनि अभिलिखित गर्न छोडेन । पुराणहरूको विशिष्टता हो यो । भागवत पुराण चौथो स्कन्ध अध्याय १२-२४ लाई गहिरिएर मूल रूपमा अध्ययन-विश्लेषण गर्नेहरूले यथार्थलाई बढी राम्रोसँग बुझ्नेछन् ।

मधुपर्क, माघ, २०५०

□□□

२१. महाभारतका दुर्योधन : एक स्वाभिमानी चरित्र

भीमसेनले नियमविरुद्ध गदा प्रहार गरी दुई तिघ्रा भाँचेर दुर्योधनलाई ढाले । दुर्योधन माटोमा लडे । महाभारतअनुसार दुर्योधन ढल्दा पृथ्वी र वनस्पति सबै त्रस्त भएर काम्न थाले । उता आकाशबाट इन्द्रले रगत र धुलाको वर्षा गरे । कहाँसम्म भने त्यस बेला नदीहरू पनि उल्टो बग्न र पुरुषहरू नारीजस्ता र नारीहरू पुरुषजस्ता देखिन थाले ।

व्यासले ती कुराहरू गर्दा व्यङ्ग्य, प्रतीक र अभिव्यञ्जनाका प्रयोग गरेका हुन् भन्नेमा दोहोऱ्याएर विचार गर्नुपर्दैन । साथै प्रकृति र मानवबीच तादात्म्य आधारित ब्रह्माण्डीय अन्तर्निभिताद्व अङ्कित 'विराट्' सहस्र 'शीर्षपुरुष' 'विश्वरूप' र अमृतस्वरूप 'भूमा' का पर्यावाची परिकल्पनाहरू वैदिक र प्राचीन संस्कृत साहित्यमा यत्रतत्र छरिएका छन् । दुर्योधन ढल्दा घटनाको विशाल महत्त्वलाई स्थापित गर्न नै व्यासले ती अद्‌भुतताहरू समावेश गरेर आफ्नो विचार प्रस्तुत गरेका हुन् भन्ने म ठान्छु । दुर्योधनप्रति ती पङ्क्तिहरूमा भनिएका भन्दा बढी शब्दमा व्यासले दुर्योधनप्रति आफ्नो प्रशंसालाई प्रकट गर्ने ?

अर्कोतिर पाण्डवहरू कृष्ण र सोमक वंशीहरू दुर्योधन ढलेकोमा निकै प्रसन्न भए । त्यो प्रसन्नतामा भीमसेनले आफ्नो देब्रे पाउले दुर्योधनको शिर र मुकुटलाई कुल्चिँदै अपमान गरे । त्यसमा युधिष्ठिर क्षुब्ध भए र भीमको प्रताडना गर्न थाले । उता बलराम पनि अर्जुन, कृष्ण र भीमका झेलका साथै दुर्योधन ढलेकोमा क्रुद्ध भएर सबैलाई तिरस्कार गर्दै त्यो ठाउँबाट हिँडिदिए । कृष्णले

चाहिँ त्यो घटनालाई 'कलियुग आयो भन्ने बुझ' भनी टार्न खोजे ।

त्यस्तैमा दुर्योधनले आफ्नो कुहिनाले टेकेर कम्मरदेखि जीउलाई उचाली सबैभन्दा पहिले कृष्णलाई कडा शब्दमा हपारे । दुर्योधनको पहिलो शब्द नै "ए कंसको कमारोको सन्तान ! अधर्मद्वारा गदायुद्धमा मलाई यसरी ढालिएकोमा तिमीलाई कुनै लाज लागेन ? तिमीले नै झेली इसारा गरेर भीमसेनलाई उचालेका हौ भन्ने म बुझ्दिनँ भन्ठान्यौ ?" भनी कृष्णनिम्ति दुर्बुद्धि भन्ने शब्द प्रयोग गरी कृष्णद्वारा भएको छलकपट दुष्ट कार्यहरूका थानगन्ती नै गरिदिए ।

यो ठाउँमा पुगेपछि दुर्योधनका वाणीहरूमा धीरोदात्त नायकको चरित्र प्रकट हुन्छ । "मेरो जस्तो उत्तम अन्त्य अरू कसैको भएको छ ?" भन्दै ती श्लोकमा दुर्योधनले आफ्नो जीवनलाई कलात्मक बाँचेको रूपमा र आफ्नो मृत्यु पनि अरूका अन्यायका कारणले भएको किन नहोस् तर कलात्मक रूपमा भएको छ भन्ने विचार प्रकट गरे ।

दुर्योधनका त्यस्ता प्रोज्वल र स्वाभिमानयुक्त शब्द सुनेपछि आकाशबाट तिनीमाथि सुगन्धित फूल वर्षा भयो । गन्धर्व र अप्सराहरू बाजा बजाउन र यशगान गर्न थाले, दिशाहरू निर्मल भए । सुखकर हावा चारैतिर बग्न थाले । कृष्ण र पाण्डवहरू आफू लज्जित हुन थाले । त्यस ठाउँमा कृष्णले युद्धधर्ममा हेरफेर भएको हुँदा शत्रुमाथि जसरी भए पनि विजय पाउनुपर्छ, पाप र धर्मबारे विचार गरिरहनु आवश्यक वा सम्भव छैन भन्नेमाथि जोड दिए । त्यसै बेला तिनीहरू सबै दुर्योधनलाई एक्लै छोडेर जान थाले । त्यत्तिकैमा कृष्णले अर्जुनलाई आफ्नो हातहतियार लिएर तुरुन्त पहिले ओर्लिन आदेश दिँदै आफू पनि ओर्लिए । रथबाट कृष्ण र अर्जुन दुवै ओर्लिनासाथ अर्जुनको झन्डामा रहेका हनुमान् बिलाए । त्यसपछि त्यो रथमा पनि अनायास आगो लाग्यो र

भस्म भयो र दुर्योधन-व्यक्तित्वको गौरवलाई त्यो घटनाले पनि युग परिवर्तन भएकोलाई समेत प्रतीकात्मक तवरमा अङ्कित गरेको छ ।

महाभारतमा नागहुदछेउको यो घटनाबारे पछि गएर सञ्जयले धृतराष्ट्रलाई यथार्थ बताउन थाले । कृष्ण र पाण्डव गइसकेको देखेपछि सञ्जय त्यस ठाउँमा पुगेका थिए । सञ्जयलाई देखेर दुर्योधनले आफ्ना पिताछेउ मरणासन्नको वक्तव्य (Dying declaration) जस्तो पठाए । दुर्योधनको त्यो वक्तव्य समग्र रूपमा कृष्ण र पाण्डवविरोधी छ र साँच्चि नै तितो सत्यको रूपमा छ । आफूले वीरतापूर्ण, सधैं अपराजित ऐश्वर्यशाली र मर्यादित जीवन बिताएको हुँदा अधर्मपूर्वक प्रहारमा आफू मर्न लागेकोमा आफूलाई रत्तिभर पनि अफसोच नलागेको बरु आफ्नो स्वाभिमानलाई कायम राखी स्वर्ग जान लागेको भन्ने कुराहरू गरे ।

सञ्जयमार्फत ती शब्दद्वारा आफ्नो पिताछेउ सन्देश पठाउँदा दुर्योधनको मुखबाट आश्चर्यजनक एउटा वाक्य निस्कियो- "परिव्राजक वाग् विशारद महाभाग चार्वाकले मेरो यो दशाबारे कसै गरी सुने भने निश्चय नै मेरो बदला लिनेछन् ।"

मैले महाभारतको त्यतिसाह्रो अध्ययन त गरेको छैन तैपनि दुई ठाउँमा प्राग्भौतिकवादबारे चर्चा भएको मैले देखें । वनपर्वमा एकपटक युधिष्ठिरले द्रौपदीमाथि नास्तिकताको आरोप लगाएका थिए । त्यस बेला त्यहाँ भीमसेन मात्र थिए । द्रौपदीले युधिष्ठिरलाई कडा जबाफ दिंदै त्यो आरोपलाई इन्कार गर्दै आफ्नो बाल्यकालमा आफूले बृहस्पति मतबारे सुनेकीसम्मलाई स्वीकार गरेकी थिइन् । शल्यपर्वमा दुर्योधनले आफ्नो अन्तिम दिन माथि उद्धृत शब्दहरूद्वारा चार्वाकको प्रशंसा गरे । एथेन्सका सुकरातझैं चार्वाक पनि निस्पृह परिव्रजक चिन्तनकर्ता थिए । बृहस्पतिको मतबारे कनै व्यवस्थित सामग्री आज उपलब्ध छैनन् । त्यस्तै चार्वाकका विचार र कथन भनी निन्दावादी शब्दमा अन्य केहीले आफ्ना तर्फबाट भनेका

कुराबाहेक चार्वाक मत स्वयम्बारे प्रमाणित जानकारी दिने कुनै मूल सामग्री आज उपलब्ध छैन ।

दुर्योधन अतिप्रगल्भ र साह्रै स्वाभिमान राजा थिए भन्ने कुरा महाभारतमा यत्रतत्र स्वीकार गरिएको छ । तिनले बाल्यकालमा पाण्डवहरूप्रति ईर्ष्या र अपराध गरेका थिए नै भने पनि चौध वर्ष नपुगेको बालकले गरेको कामलाई दण्डयोग्य अपराध भन्न मिल्दैन भनी अणिमाण्डव्य मुनिले स्थापना गरेका मर्यादा 'धर्म, ऐन,' अनुसार दुर्योधनलाई अघि सार्दै कौरव-पाण्डवबीच जेजे भए वा पाण्डवहरूसित जे गरियो सबै नै शकुनि, कर्ण र दुःशासनका प्रेरणाबाट भए । त्यस्तै द्रोणाचार्यको ब्राह्मण पङ्गुपन तथा धृतराष्ट्रको दुर्बलता, अनिश्चत, कुटिलता र पुत्रप्रेमले दुर्योधनबाट जेजे गराए ती सबै भएका देखिएका हुन् । हो, शासक राजाको रूपमा रहेका दुर्योधनले आफूलाई त्यसरी अरूका उपकरण हुन दिनु अवश्य नै तिनको चरित्रदोष मान्नैपर्छ साथै कुन कुरामा पनि ध्यान दिनैपर्छ भने धृतराष्ट्र जन्मान्ध थिए भन्दैमा दुर्योधनले पाण्डुको मृत्युपछि युधिष्ठिरलाई नै राज्यको वैधानिक उत्तराधिकारीको रूपमा बुझ्दा अनिवार्यतः त्यस बेला मान्नैपर्ने कुनै चित्र, विधिविधान त्यो युगमा रहेको महाभारतमा फेला पर्दैन । कौरव-पाण्डवको त्यो झगडालाई आजको भाषामा एक प्रकारले संवैधानिक सङ्कटको परिणाम भन्ने रूपमा हेर्नुपर्छ भन्ने म ठान्छु ।

अरू जेसुकै होस् दुर्योधनको अन्तिम दिन स्वाभिमान प्रगल्भ राजनेताको रूपमा भएको देखिन्छ । दुर्योधनको अन्त्य कलात्मक मरणको उदाहरणजस्तो भएको छ । तिनले राजाको कर्तव्यलाई आफ्नो अन्तिम क्षणसम्म पनि परित्याग गरेनन् । दुर्योधनको अन्तिम सन्देश लिएर हस्तिनापुरतिर सञ्जय हिँडेपछि निकै टाढा लुकेर रूखमुन्तिरबाट सबै कुरा हेरिरहेका अश्वत्थामा, कृपाचार्य र कृतवर्मा दुर्योधनछेउ गए । तिनलाई देखेपछि मरणासन्न अवस्थामा रहेका दुर्योधनले कृपाचार्यलाई एक गाग्री पानी ल्याऊ भनी

आदेश दिएर अश्वत्थामालाई त्यो दिनको कौरवपक्षका प्रधानसेनापति पदमा अभिषेक गर्न लगाए । अभिषेक नपाएको व्यक्ति राजा वा युद्धमा सेनापति पद पाउन सक्तैनथ्यो भन्ने आधारबाट हेर्दा आज स्वीकृत 'कानुनको राज्य' भन्ने सिद्धान्तलाई दुर्योधनले आफ्नो जीवनको अन्तिम क्षणमा पनि पालन गरेको देखा परेको छ ।

दुर्योधनको कुनै अन्त्येष्टिक्रिया कसैले गऱ्यो वा गरेन भन्नेबारे महाभारतमा केही प्रस्ट छैन ।

महाभारतका एक प्रमुख पात्र धृतराष्ट्रका जेठा छोरा दुर्योधन कृष्णद्वैपायन व्यासदेखि आजसम्म खलनायकका रूपमा विख्यात छन् । तिनको न्वारानको नाउँ भने सुयोधन थियो ।

नेपालमा दसैंको टीका लगाइदिंदा पण्डितहरू आज पनि रातो दही अक्षता निधारमा टाँस्दै आशीर्वादका श्लोकहरू पढ्दै '....मानंच दुर्योधने' अर्थात् मानी हुनेमा दुर्योधनजस्तै हुनु भन्ने गर्दछन् । स्वाभिमान दुर्योधनको प्रबल सकारात्मक पक्ष थियो भन्ने यो आशीर्वाद वचनपरम्पराबाट थाहासमेत हुन्छ ।

दुर्योधनमा जे-जति सद्‌गुण वा दुर्गुण पक्ष थिए ती सबैप्रति पूर्णतः निरपेक्ष रही व्यासले महाभारतको शल्य पर्वतका अध्याय ५५-५६ मा प्रस्तुत गरेका छन् । यी दस अध्यायलाई म व्यासका सफल लेखनहरूमध्येका ठान्छु । हुन त मैले सत्यका आधारमा दुर्योधनको प्रशंसा गरेको भए आफ्नै तर्फबाट गर्ने थिएँ तर व्यासले दुर्योधनद्वारा आत्मप्रशंसाका रूपमा त्यसो गराएँ ।

महाभारतका पाठकहरू कुरुक्षेत्रमा अठार दिनसम्म चलेको कौरव-पाण्डव युद्धमा पाण्डव पक्षको सेनापति एक मात्र धृष्टद्युम्न रहेका र कौरव पक्षका सेनापतिमा पहिले देवव्रत गाङ्गेय भीष्म, तिनी ढलेपछि द्रोणाचार्य, तिनी मारिएपछि कर्ण, तिनीपछि मद्रराज शल्य भनी चारका नाउँ लिन्छन् । अन्तिम दिन दुर्योधनले युद्धमा पूर्ण पराजय भएपछि आफू तिघ्रा भाँचिएर मरणासन्न अवस्थामा

पुगेपछि द्रोणपुत्र अश्वत्थामालाई पाँचौं अर्थात् अन्तिम सेनापति पदमा अभिषेक गराएका थिए । त्यही दिन केही घन्टापहिले भीमसेनसितको भयङ्कर गदायुद्धमा अन्यायपूर्वक पराजित भई ढलेपछि कृष्ण र दुर्योधनबीच एकअर्काविरुद्ध साह्रै गम्भीर दोषका आरोप-प्रत्यारोप गराइएका छन् ।

युद्धको अठारौँ दिन कौरवपक्ष पराजित भएर शल्य मारिनुभन्दा पहिले नै दुर्योधन रणक्षेत्रबाट हटेर समन्तपञ्चक क्षेत्रको जङ्गलमा रहेको ठूलो दहछेउ गएर लुके । पाण्डवहरूले दुर्योधनलाई खोजिरहेकै समयमा पाण्डव-सेनानिम्ति भोजनका लागि मासु ल्याउने ठेक्का पाएका सिकारी बगरेहरूबाट दुर्योधन लुकेका ठाउँ थाहा पाए । पाँचै पाण्डव कृष्णसहित रथ चढेर दौडिँदै दुर्योधनछेउ पुगे र लुकेको ठाउँबाट बाहिर आइज भन्दै हाँक दिन थाले । त्यस बेला कृष्णका दाजु बलराम पनि तीर्थयात्रा गरेर त्यहीँ पुगेको उल्लेख छ ।

सेनापति शल्यको मृत्यु, दुर्योधनले रणक्षेत्र छोडेर लुक्न जानु, भीमसित गदायुद्ध भएर साह्रै घाइते हुनु, अश्वत्थामालाई अन्तिम सेनापति बनाइनु र निजहरूद्वारा द्रौपदीका छोराहरू र धृष्टद्युम्नको हत्या हुनुका साथै पाण्डवहरूद्वारा हस्तिनापुर प्रवेशका यावत् महत्त्वपूर्ण घटना कुरुक्षेत्रको युद्धको अठारौँ तिथिमिति र घन्टा मिनेटलाई लेखनको आधार मानेर निर्मित महाग्रन्थ पनि होइन ।

युद्धको अन्तिम दिन शुल्य मारिँदा धृतराष्ट्रका निकै छोराहरू जीवित नै रहेका देखिन्छन् । त्यसपछि कौरवसेनाको मनोबल टुट्यो र मैदानबाट भागाभाग सुरु भयो । दुर्योधनका भाइहरू मारिँदै गए । दुर्योधनले भगुवा सेनालाई रोकेर उत्साहपूर्ण तुल्याई मैदानमा फिर्ता ल्याए । तर कसैको केही लागेन । दुर्योधन यथार्थमा एक्लै पऱ्यो र एकातिर पैदलै हिँड्यो ।

शल्यपर्वमा अध्याय २५ पछि दुर्योधन पराजित हुँदै गएपछि सेना भाग्न थाल्दा तिनले नै "युद्ध गर्नाले यो लोकमा यश र

मरेपछि स्वर्ग पाइन्छ । युद्धमा पिठ्युँ नदेखाई मर्ने धैर्यशाली वीर पक्कै पनि स्वर्ग जान्छन्" भन्दै फर्काएका थिए (गीतामा कृष्णको समेत भनाइ) ती दुर्योधन आफू एक्लो परेपछि आफैँ युद्धमैदानबाट भागेका हुन् वा होइनन् ?

सात्यकिद्वारा बाँधिएर झन्डै काटिन आँटेका सञ्जय व्यासले भनेर मुक्त भए । हस्तिनापुर फर्किन एक कोसजति हिँडेपछि तिनले शरीरभरि घाउले लतपत भएका दुर्योधनलाई हातमा गदा लिएर एक्लै उभिएको देखेका थिए । त्यस बेला दुर्योधनले 'घाउहरूले गर्दा अत्यन्त व्याकुल भई जिउँदै युद्धबाट जोगिएर आएको' भनी महाराज धृतराष्ट्रलाई सूचना दिनू भनी आफ्नोबारे अह्राए ।

उता, युद्धमैदानमा भने दुवै पक्षबाट दुर्योधनको खोजी हुन थाल्यो । अन्तिम समय पनि तिनी अडेका थिए, भागेका थिए र मारिएका भनी केही भन्थे । तैपनि पाण्डवहरू दुर्योधनकै खोजीमा लागिरहे ।

दुर्योधन द्वैपायन दहमा लुकेर बसेका छन् भन्ने सूचना पाएपछि कृष्ण र सात्यकिसहित पाण्डवहरूसँग रथमा त्यहीँ पुगे । दुर्योधनलाई भगुवा र डरछेरुवा भन्दै पाण्डवहरूले हाँक दिन थाले । त्यो सुनेर दुर्योधनले भने- "महाराज ! मानिसलाई डरले भेट्नुमा कुनै आश्चर्य छैन, डराउनु मानिसको धर्म हो । तर मलाई प्राणको भय छैन, म कसैसित डराउन्नँ । म भागेर यहाँ आएको होइन । युद्धमा मेरो रथ भाँचियो, तुणीर र धनुष नष्ट भए, कुनै साथी बाँकी रहेनन्, म एक्लो परेँ । त्यसैले अलिकति सास फेरूँ, केही आराम गरूँ भनी म यो दहमा आएको हुँ । आफ्नो प्राण रक्षा गर्न, तिमीहरूसित डराएर मरुँला भन्ने भयले वा कुनै शोकले गर्दा म यहाँ आएको होइन, मात्र म अत्यन्त थाकेको थिएँ ।"

परिबन्दमाथि विचार गर्दा युद्धबाट दुर्योधन भागेका छन् भनी ठहर गर्नु निकै कठिन देखिन्छ । हुन त त्यस बेला तिनी

युद्धमैदानबाट एक कोस टाढा एक्लै गइसकेका थिए, अतः भागेका भन्नु निरर्थक नठहरिन पनि सक्छ ।

द्वैपायन दहमा दुर्योधन फेला परेपछि युधिष्ठिरले हाँक दिँदै भने- "युद्धनिम्ति आऊ र हामी पाण्डवलाई मारेर वैभवशाली राज्यको भोग गर, नत्र हाम्रा हातबाट मारिएर वीरलोकमा जाऊ ।"

जबाफमा दुर्योधन भन्छन्- "जसका निमित्त म कौरवहरको राज्य गर्न चाहन्थेँ मेरा ती सबै भाइहरू मरेर भूमिमा सुतिरहेका छन् । संसारका अन्य उत्तम क्षेत्रियहरू पनि नष्ट भइसके, यो पृथ्वी रत्नहीन भइसकिन् । अब विधवा नारीलाई झैँ म यो पृथ्वीको भोग गर्न चाहन्न । तर, पाञ्चाल र पाण्डवहरूका गर्वलाई भाँच्न म अझैँ तिमीलाई जित्ने साहस गर्छु ।" आफ्नो पक्षका भीष्म, द्रोण, कर्ण आदि वीरहरू त्यसरी शान्त भइसकेपछि लडाइँमा आफूले कुनै लाभ नदेखेको हुँदा यो रत्नहीन वसुन्धरा तिम्रै भएर रहुन् भनी दुर्योधनले व्यङ्ग्य गर्दै भने । त्यस ठाउँमा दुर्योधनको व्यक्तित्व निकै विशाल देखिन्छ । आफू एक्लैको स्वार्थ र आनन्दनिम्ति नभई आफ्नो पक्षको हित, प्रतिष्ठा र धर्म-रक्षानिम्ति आफू युद्धमा उत्रिएको तर ती सबै केही नरहेपछि युद्धमा प्रतिपक्षका सखीलाई तह लगाउनेबाहेक के कारण युद्ध गर्ने भन्ने अभिव्यक्ति दुर्योधनको रह्यो ।

त्यस ठाउँमा युधिष्ठिरका भनाइहरू पनि साह्रै उदात्त छन् । त्यो कठोर वार्तालापपछि दुर्योधन र पाण्डवबीच सबैसामु त्यहीँ युद्ध हुने ठहर भयो । एक्लो दुर्योधनसित पाँच पाण्डव भिड्ने ? भन्ने प्रश्न उठेपछि युधिष्ठिरले पाँच पाण्डवमध्ये जो एक जनासित भिड्न दुर्योधनले रोज्नेछन् त्यसै लडाइँबाट समग्र अठार दिनको लडाइँको ठहर भएको मानिनेछ अर्थात् आफूले रोजेको एक पाण्डवलाई दुर्योधनले मारेमा कौरवपक्षकै विजय नत्र आफू मरेमा पाण्डवपक्षको विजय ठहरिने प्रतिज्ञा दुर्योधनसामु गरे ।

त्यस्तो असमान र डरलाग्दो सर्त राखी प्रतीज्ञा गरेबापत

कृष्णले युधिष्ठिरलाई कडा शब्दमा हपारे । तैपनि सोही सर्तअनुसार दुर्योधन र भीमसेनबीच गदायुद्ध हुने निर्णय भयो । आफ्ना दुई शिष्यबीच गदायुद्ध हुने थाहा पाएर तीर्थयात्रा गर्दै छेउको समन्तपन्चक आइपुगेका बलराम पनि द्वैपायन दहमा आए । दुवैतर्फका एक-एकबीच, त्यसमा पनि दुर्योधन र भीमसेनबीच गदायुद्ध हुने ठहर भएर दुवै महारथी मैदानमा उत्रिएपछि परास्त भइसकेका कौरव-पक्षमाथिको विजयबापत पाण्डवहरू भीमप्रति कृष्णमा गहन चिन्ता उत्पन्न हुन थाल्यो । भीममा उग्र बल छ तर दुर्योधनमा कौशल, अभ्यास र चातुर्य छ । अतः भीमसेनको पराजय निश्चित छ भन्ने ठानेर अर्जुनलाई सोही कुरा भन्दै युद्धको आवश्यकता अनिवार्य भएको देखेर कृष्णले लामा कुराहरू गरेर अर्जुनबीच चित्त बुझाइदिए ।

त्यसपछि जे हुनु थियो त्यस्तै भयो । दुर्योधनले उफ्रिएर भीममाथि गदा प्रहार गर्न खोजेको मौकामा भीमले गदाले हानेर दुवै तिघ्रा भाँची विपक्षलाई धराशयी तुल्याए । गदायुद्धमा कम्मरभन्दा तल हान्नु नियम, न्याय र धर्मविपरीत ठानिन्थ्यो ।

नियमविपरीत हानेर भीमले दुर्योधनलाई ढालेको देखेपछि बलराम साह्रै क्रुद्ध भए । अधर्मले मारेबापत पाण्डवहरूलाई पाप र भविष्यले दुर्योधनले शाश्वत पुण्य प्राप्त गर्नेछन् भनी बलरामले एकै सासमा पाण्डवलाई श्राप र दुर्योधनलाई आशीर्वाद पनि दिए ।

उता, कृष्णले बलरामलाई सम्झाउँदै शान्त तुल्याए । 'के गर्नु, कलियुग प्रारम्भ भइसक्यो' भन्ने शब्द पनि कृष्णले मुखबाट निस्किएको देखिन्छ तर बलरामको चित्त बुझेन । भीमले दुर्योधनको टाउकोमा कुल्चिएर घोर अपमान गरेको सहन नसकी बलराम द्वारकातर्फ हिंडे ।

बलराम दलबलसहित द्वारिका प्रस्थान गरेपछि व्यासले कृष्णलाई कडा शब्दमा विरोध गरे । धराशयी भएका दुर्योधनको मुखबाट भन्न लगाए । महाभारतमा दुई ठाउँमा कृष्णको अतिकडा र

उत्तिकै सत्य आलोचना गरिएको छ। 'सभापर्व' मा प्रथमपटक शिशुपालले कृष्णको तीव्र भर्त्सना गरेको थियो । कृष्णबारे त्यो सत्य कथन थियो र दुर्योधनले गरेको आलोचनामा पनि सत्यता छ ।

दुर्योधनको तीव्र आलोचनामा कृष्ण पनि चुप लागेनन् । तिनले दुर्योधनले पाण्डवहरूप्रति गरेको अन्यायहरूका सूचीलाई पहिले पटकपटक अरूहरूलाई भनिसकेसरह दोहोऱ्याए ।

यहाँ के भन्नैपर्छ भने भीम-दुर्योधन गदायुद्ध भीमले झेल नगरी जित्ने छैनन् भनी कृष्णले अर्जुनको चित्त बुझाएपछि भीमद्वारा झेल गराएर दुर्योधन ढालिएपछि आकाशबाट देवगणले व्यासअनुसार पुष्पवृष्टि गरे । देवताहरूले त्यसरी दुर्योधनप्रति सहानुभूति र सम्मान प्रकट गरेको देखेपछि त्यसै ठाउँमा पाण्डवहरू मात्र होइनन् कि स्वयम् कृष्णसमेत चकित र लज्जित भएर दुर्योधनको केही अंशमा जीवन मात्र नभई मृत्युसमेत श्लाघनीय, वरणीय र कलात्मक रह्‍यो । आफ्नो जीवन मात्र नभई मृत्युलाई स्वयम् दुर्योधनले अत्यन्त सफल तथा कलात्मक भनी शल्यपर्वको अन्त्यतिर छोटो विवरण दिँदै बताए । व्यासले आफ्ना पात्रका गुण र दोष दुवैलाई साह्रै मर्यादित रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् । वरणीय र कलात्मक मृत्युमा पुग्ने दुर्योधनको जीवनका केही पक्षमा गम्भीर कमजोरी र दोष देखिए तापनि व्यास स्वयम्ले त्यसलाई घृणायोग्य नकारात्मक दुष्ट पात्रकै रूपमा प्रस्तुत गरेका थिएनन् । त्यस्तै भन्ने हो भने पिता धृतराष्ट्रभन्दा त साह्रै योग्य पात्र देखिन्छन् दुर्योधन ।

मधुपर्क, वैशाख, २०५१

□□□

२२. नेपालको कुमारीपूजा र सिन्धुसभ्यता

यहाँ पुनाको डेकान कलेज विद्यापीठको विशाल पुस्तकालयको 'शोधग्रन्थ कक्ष' मा बसेर शुभाङ्गना मुकुन्द अत्रेको **Harappan Religion** भन्ने विद्यावारिधि शोधपत्र (स्वीकृत) पढ्दै जाँदा श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहले काठमाडौँ विजय गरेकै दिन इन्द्रजात्रा कुमारीको दर्शन र पूजा गरेको घटना सम्झिन पुगेँ ।

काठमाडौँको कुमारीपूजा शक्तितन्त्र-सम्प्रदायको अर्थात् देवीपूजाको एउटा विशेष पक्ष हो । कुमारी अर्थात् अक्षतयोनि नारीको पूजा गर्ने परम्परा काठमाडौँमा कायम छ । अक्षत कुमारी पूजाको त्यस्तो परम्परा अन्य देशमा चलनचल्तीमा रहेको मलाई थाहा छैन । देवी भवानीका विविध रूपमा पूजाभन्दा फरक सम्प्रदाय हो यो । उदाहरणनिम्ति तुलजा भवानीको पूजा र कुमारीपूजामा ठूलो अन्तर छ ।

श्री ५ पृथ्वीनारायण शाह नाथ सम्प्रदायका भक्त थिए तैपनि लिच्छविकालदेखि प्रमाणित तवरमा नेपालमा प्रचलनमा रहेको शक्तिपन्थ वा देवीपूजाभन्दा बाहिरका थिएनन् । कुमारीपूजा काठमाडौँ उपत्यकाको एउटा विशेष सामाजिक समूहले अपनाइआएको व्यवहार हो । त्यो पूजालाई श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहले राजनीतिक-कूटनीतिक उद्देश्यले वा काठमाडौँका जनताका धार्मिक श्रद्धालाई सम्मान गरी आफ्नो लोकप्रियता बढाउन वा अन्य कुनै कारणले अङ्गीकार गरेका थिए कि !

आफ्नो समयको दूरदर्शी र व्यापक दृष्टिकोणयुक्त ती बडामहाराजले आकस्मिक तवरमा वा अवसर छोपेर त्यस्ता केही काम गरेका अन्य उदाहरण छैनन् । विजय अभियाननिम्ति हिँडेपछि

तिनले गन्तव्य स्थानका रीतिथिति आदिबारे पहिले नै आवश्यक जानकारी लिने गरेको हुनुपर्छ । त्यसो नगर्नेहरू या विजय प्राप्त गर्दैनन् नत्र प्राप्त विजयलाई अल्पअवधिभित्रै गुमाउन पुग्छन् । आफ्नो चित्त बुझाएर नै बडामहाराजले कुमारी पूजालाई स्वीकार गरेको हुनुपर्छ ।

श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहले के आधारमा आफ्नो चित्त बुझाए होलान् म अनुमान गर्न सक्तिनँ । विचारणीय के छ भने पाँच हजार नत्र पैँतालीस सय वर्षपहिलेको सिन्धुसभ्यताका हरप्पा र मोहें-जो-डेरो (नार्मिणी) जस्ता संसारका प्रथम नगरहरूमा प्रचलित कुमारीपूजा किन र कसरी त्यो प्रदेशको सभ्यताको उत्तराधिकारी रहेका आजका अन्य देशहरूमा हजारौँ वर्षपहिले विलीन हुँदा काठमाडौँमा कसरी मूल सारतत्त्वमा कायम रह्यो ? **Lotus and Flame** (सन् १९६३ ?) का लेखक धुस्वाँ सायमीले नेपालमा किरात शासक यलम्बरले सेनासहित गएर सिन्धुसभ्यताको विनाश गरेका थिए भनी लेखेको मैले पढेको छु । उहाँको त्यो कथनका प्रामाणिक आधार जे रहेका होऊन् उहाँलाई थाहा होला तर हिमाली पर्वतीय उत्पत्तिका शिलाजितका एउटा अंश सिन्धुसभ्यता नगरका उत्खननमा फेला परेको छ मात्र होइन यो पर्वतीय स्रोतका बलिया काठ नदीमार्गद्वारा ती सिन्धनगरमा पुऱ्याएर त्यहाँका व्यापारीहरू (ऋग्वेदमा भनिएका पणि असुरहरू ?) मेसोपोटामियाका तिलमुनजस्ता सहरमा समुद्रमार्गबाट निर्यात गरेर नाफा आर्जन गर्ने भनी आधिकारिक शोधग्रन्थमा मैले यहाँ पढेँ ।

के त्यस्तै सम्पर्कमा क्रममा सिन्धुसभ्यतामा प्रचलित कुमारीपूजा काठमाडौँमा आइपुगेर यहाँ स्थायी भएर बसेको होला त ? कुमारीपूजाको सैन्धवपूर्व रूप मातृका-अर्चना थियो ।

उत्पादकत्वको प्रतीक (अन्नपूर्ण) भनिएको, मुखमा पञ्चपल्लवयुक्त पूर्णघटको पूजा आज काठमाडौँमा कायमै छ

(असनको अन्नपूर्ण, पाटनमा र यत्रतत्र रहेका खँदिला ढुङ्गाका पूर्ण घट) । सिन्धुसभ्यता केही पृथक् रूपमा नारीगर्भको मुख रहेको योनिबाट उम्रिएको वृक्षयुक्त अतः पूर्ण घटको पूर्वरूप, अष्टदल कमलसित समीकरण गरिएको पूर्णगर्भको रूपमा-सोको पूजा हुन्थ्यो । पूर्णघट र पूर्णगर्भबीच सिन्धुसभ्यतापछि अन्यत्र पनि समीकरण गरियो । मातृगर्भबाट जन्म भएको हुँदा मृत्युपछिका अवशेषलाई उस्तै पूर्णगर्भ अर्थात् पूर्णघटमा राखेर अन्त्येष्टि गर्ने र त्यसले सम्भवतः पुनर्जन्म पाउने अनुमान सिन्धुपश्चात् युगमा हिमाली उपमहादेशमा रहने र मान्यता पाउने गरेको थियो ।

काठमाडौँ भने कुमारीपूजा र खँदिलो पूर्णघट-पञ्च पल्लायुक्तले धार्मिक मान्यता पाइरहनुमा सिन्धुसभ्यताको किञ्चित तर प्रभावको निरन्तरता मान्नुपर्छ कि, अनि प्रश्नको सन्तोषजनक दिशातिर जबाफ हुन थाल्नेछ कि भन्ने म ठान्छु । कुमारीपूजा काठमाडौँ बौद्ध बाँडाहरूमा प्रचलित थियो, अझै छ र नवरात्रको नवमीको दिनमा स्वयम् ब्राह्मण र क्षत्रीयहरूमा समेत कुमारी पूजा हुन्छन् भन्नेमा म अत्यन्त महत्त्व देख्छु । महायान बौद्धमार्गीले शाक्ततन्त्रलाई स्वीकार गरेर मात्र कुमारीपूजालाई आत्मसात् गरेका होइनन् । बरु बौद्ध धर्मले पनि जनसमुदायमा प्रचलनमा रहेको कुमारीपूजा र शाक्ततन्त्रलाई निर्वासित गर्न नसकेको रूपमा यसलाई बुझ्ने चेष्टा गर्नु बढी सुगम बाटो र यथार्थवादी ठहर्छ ।

शुभाङ्गले भनेअनुसार सिन्धुसभ्यतामा पूजायोग्य मुख्य कुमारीको छनोट त्यस्ता सात कुमारीमध्येबाट हुने गर्थ्यो । काठमाडौँकी कुमारीको चयन त्यो समुदायभित्रबाट तर विशेष लक्षणहरूका आधारमा हुने गर्छ । सिन्धुकी कुमारीसँगै सम्पर्कमा पशु, वनस्पति, जल, आगो रहन्थे । पशुमा मृग, पानीमा माछा आदि जलजन्तु रहनेअनुसार काठमाडौँकी कुमारीका आँखालाई गाजलले मृगको जस्तो बनाउने, निधारमा सिन्दूरको लेप, मृगका सिङ र कुमारीझैँ रहने आगो-ज्वालाको प्रतीक तीनकुने मुकुट आदि हेर्दा काठमाडौँ

मन्दिरको ती कुमारीका मूल प्रचीन स्रोत सिन्धुनगर सभ्यताका मुख्य अधिष्ठात्री देवी कुमारी हो भन्ने निष्कर्षमा म अहिले पुगेको छु ।

चयनपछि कुमारीले सिन्धुनगरमा आफ्ना पूजास्थल भ्रमण गर्दा चयनमा नपरेका छवटी कुमारीले तीनतिर हेर्नु हुँदैनथ्यो । काठमाडौँका कुमारीले स्थानग्रहण गर्न शृङ्गार पाउँदा अरूहरूले हेर्न नहुने प्रचलनले पनि केही त्यस्तै सङ्केत गर्छ ।

सिन्धुसभ्यतामा जाति वा वर्णव्यवस्था रहेको कुनै सङ्केत छैन । त्यो सभ्यताबाट मन्त्रयुक्त यज्ञकर्ता ब्राह्मण र क्षत्रियहरूले जस्ता संशोधित रूपमा ग्रहण गरेको होऊन् तर पौरोहित्य भने सम्पूर्ण वैदिक समयमा ब्राह्मणको विशेषाधिकार हुन पुग्यो । भारतमा त्यसको विकल्प छैन । तर काठमाडौँ र पहाडमा सके केही मन्दिरमा वर्णहीन पूजारीको त्यो पूर्ववैदिक पौरोहित्य कायम रहन सकेको देखिन्छ । म थप कुन कुराको समेत शङ्का गर्छु भने सिन्धुसभ्यतामा प्रचलित महामातृका कुमारी, पीपल, पूर्णघट, पशुबलि पशुपूजामा वर्तमान रूपमा पुजारीहरूमा गैरबाहुन क्षत्रियसमेत रहनु यो देशसम्म त्यो प्राचीन सभ्यताबाट आएर कायम रहन सकेको परम्परा हे ।

सिन्धुसभ्यताको विकास हुँदाको कुमारीपूजा आफैँ पनि मातृकापूजाको एउटा चरण रहेको अनुमान गरिएको छ । त्यहाँको रूपमा आदिम युगमा रहेको नारीप्रधान स्थितिमा नायिकाको रूपमा नारी पूजित हुने गर्थिन् । त्यसपछि कृषिविकास मानवसमुदायले प्रवेश गरेपछि मातृकापूजामा नारीपूजाले विकास गऱ्यो । उत्पादन शक्तियूक्त रहनाले नारी र भूमिबीच प्रारम्भिक कृषि युगले समानता देख्ने गऱ्यो । विश्वको अधिकांश ठाउँमा कृषिजीवनको यो चरणमा कृषि क्षेत्रबाट बढी अन्न उत्पादनको आशा गरिएअनुसार नारीबाट जनसङ्ख्या वृद्धिको आशा गरिन्थ्यो । उत्पादन वृद्धि प्राप्त गर्न मानवसमुदाय त्यो युगमा पृथ्वी र नारी

दुवैका उर्वरकत्व वृद्धिनिम्ति तन्त्रद्वारा सफलता पाउने आशा गरेर नारी-उत्पादनशीलताको पद्धति अपनाउन लगायो । तन्त्रमा पशुबलिलाई त्यसै रूपमा बुझ्ने प्रयास समाज विकासका अध्येता वैज्ञानिकहरू गर्ने गर्छन् । त्यसैबाट मानव इतिहासमा धातुउपयोगले सुरु गरेको सभ्य युगको प्रारम्भसँगै महापूजारिणी व्यवस्था अर्थात् मातृकापूजाको प्रथाले विकास गऱ्यो । सिन्धुसभ्यतामा रहेको मातृकापूजा र कुमारीपूजालाई यही पृष्ठभूमिमा हेर्ने चेष्टा गरिएका छन् समाजशास्त्रीहरूद्वारा ।

केही वैज्ञानिकले मातृकापूजाका यी चरणलाई 'मातृसत्ता' भन्ने गरेका छन् यद्यपि सभ्यताविकासको त्यो प्रारम्भिक युगमा कुनै पनि रूपको 'सत्ता' को अनुमान गर्न मिल्दैन भन्ने पनि एकथरीका समाजशास्त्रीहरूको मान्यता छ । त्यो अवधिमा मातृकापूजा सिन्धुसभ्यताको मुख्य धार्मिक जीवन रहेको थियो र कुमारीपूजाको रूपमा कायम थियो भन्ने निष्कर्षमा शुभाङ्गना अत्रेको शोधपत्र अडेको छ ।

सिन्धुउपत्यकाका नगरका मध्य र पछिल्लो युगमा कुमारीपूजामा कुमारीसँगै पीपलको रूख र पीपल पात (धार्मिक विश्वासअनुसार अमरत्व प्राप्त वनस्पति र अत्यधिक उर्वर तथा उत्पादनशील), आगो (वनस्पतिको सहभागी) पशुहरू (बाघ, सिंह, गैंडा, साँढे, जलजन्तु, राँगो, उल्लु आदि) र पानी कृषिको आवश्यकता र नारीगर्भको तत्त्व सिन्धुसभ्यता कुमारीपूजाका अभिन्न सहभागिका रूपमा हरप्पा मोहें-जो-डेरो (नार्मिणी) र अन्य कैयौं ध्वंशावशेषमा फेला परेका SEAL हरूमा देखा परेका छन् । त्यस्ता केही माटा-मुद्रिकामा कुमारीबलि पनि अङ्कित रहेका अनुमान गरिएको छ ।

सिन्धुसभ्यतामा अग्निपूजा व्यापक थियो । अग्निपूजालाई वैदिक र अवैदिक तर आर्यहरूले आफ्ना गोठाले जीवनदेखि नै अपनाएका थिए । हरप्पा र मोहें-जो-डेरो बहुजातीय समाज व्यवस्था रहेका हुँदा त्यहाँ सके 'मन्त्रहीनयज्ञ' अग्निपूजा, योगग,

हठयोग, रक्तबलिको कुमारी र मातृकापूजा, गौ (लोतियुक्त साँढे) पूजा तथा अन्य विविध प्रकारका तन्त्र प्रचलनमा थिए ।

वैदिक र अवैदिक आर्यसमुदायबीच फेला पर्ने अन्य कतिपय समानताका साथै अग्निपूजाको समानता महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । मातृकापूजामा अग्निको निर्णायक महत्त्व छ जसमा गार्हपत्य आहवनीय र आवसथ्य अग्निका स्थान छवटा अग्निमध्ये प्रमुख छन् । समाजको जीवनव्यवहारमा आगाको निर्णायक महत्त्व भएको त्यो प्राचीन युगमा आगोलाई निभ्नबाट जोगाएर राख्ने संरक्षिकाको मुख्य भूमिका नारीबाट नै सम्पन्न हुन्थ्यो ।

नेपालमा आज पनि कुमारीपूजाका साथै सप्तमातृका, नवमातृका वा नान्दि श्राद्धको समयमा पचपन्न मातृकाले समेत आफ्ना पूजाभाग पाउँछन् । यी पूजाका स्रोत त्यो प्राचीन सिन्धु-नगरसभ्यताको धार्मिक जीवनको अवशिष्ट निरन्तरता हो कि भन्ने विचार र प्रश्नहरू शुभाङ्गनाको त्यो पुरानो शोधग्रन्थ पढ्दै जाँदा ममा उठ्ने गरिरहे । तर यी विचारलाई प्रारम्भिक जिज्ञासा मात्र मान्नुपर्छ ।

मधुपर्क, जेठ, २०५१

❑❑❑

२३. दुर्योधनद्वारा बारम्बार सभा बहिष्कार

सन्ध्योपासना र दान आदिका आफ्ना नित्यक्रियामा कृष्ण लागेकै बेला दुर्योधन र शकुनिसँगै कौरव सभातिर प्रस्थान गर्दा कृष्णले आफूलाई वस्त्राभूषणद्वारा प्रतापी तुल्याएका छन् । कृष्ण आफ्नो रथमा हिंडे । त्यस बेला तिनी कौरवहरूद्वारा घेरिएका तथा आफ्ना वृष्णिवंशीय र हजारौं सशस्त्र वीरहरूद्वारा रक्षित थिए । विदुर गएर कृष्णसँगै रथमा बसेपछि दुर्योधन र अन्य प्रमुखहरूका रथहरू मर्यादा क्रमानुसार हिंडे ।

कौरवसभानजिकै कृष्णको रथ पुगेपछि स्वागतमा बाजाहरू बज्न थाले । सभामा उपस्थित सबै राजाहरू रोमाञ्चित भएर उठे । कौरवहरूको अति भव्य सभाभवनभित्र प्रवेश गर्दा कृष्णका दुवैतिर रहेका विदुर र सात्यकिका हातमा तिनका हात थिए । विदुर बुद्धिमान र विद्वान् तथा सात्यकिचाहिं वृष्णिहरूमध्ये सबैभन्दा प्रबल वीर मानिएका थिए ।

सभाभवनभित्र कृष्ण प्रवेश गरेपछि स्वयम् धृतराष्ट्र, भीष्म र द्रोणाचार्यले आसनबाट उठेर तिनको स्वागत गर्दै सुनको सर्वतोभद्र यन्त्रयुक्त सिंहासनमा लगेर कृष्णले पनि सँगै आएका ऋषिहरूनिम्ति आसन दिन अनुरोध गरे । ऋषिगणनिम्ति त्यो सभामा आसनहरूको बन्दोबस्त पहिलेदेखि नगरिएकाले सेवकहरूले यताउताबाट खोजेर विशेष आसनहरू ल्याएर त्यहाँ राखिदिए ।

आसनमा बसिसकेपछि कौरव सभामा एकाएक पूर्ण शान्ति छायो । कृष्णले के भन्छन् भनी सबै उत्सुकतासाथ मौन बसे ।

त्यस्तैमा धृतराष्ट्रतिर हेर्दै कृष्णले गम्भीरतम स्वरमा भने- "क्षत्रिय वीरहरू युद्धमा उत्रिनेभन्दा पहिले पाण्डव र कौरवहरूबीच

शान्ति स्थापित होओस् भन्ने प्रार्थना गर्न नै म यहाँ आएको हुँ, महाराज । मैले भन्ने अन्य कुरा केही छैनन् । थाहा पाउनुपर्ने जति सबै कुरा तपाईंहरूका जानकारीमा छँदै छन् ।" कृष्ण सोभ्कै विषयमा प्रवेश गरे । लगत्तै तिनले कुरुवंशको ठूलो प्रशंसा गर्दै भने- "कुरुवंशका राजाहरूमा पाइने अत्यन्त उदार गौरवमय तथा सदाचारका गुणहरू अरू राजाहरूभन्दा बढ्ता छन् । अतः आजको जस्तो समयमा तपाईंका कारणले कुनै अनुचित काम हुन गयो भने ठीक ठहरिने छैन । कौरवहरूले खुला, गुप्त वा मिथ्या आचरण वा असह्य व्यवहार गर्न लागेकाले तिनीहरूलाई रोक्न सक्ने तपाईं मात्र हुनुहुन्छ ।"

त्यति भनेपछि कृष्णले "दुर्योधन आदि क्रूर मानिसझैँ अनाचार गर्छन्, आफ्ना इष्टमित्रप्रति अशिष्ट व्यवहार गर्छन्, धर्ममर्यादाविपरीत छन् भन्नेबारे धृतराष्ट्रलाई सबै थाहा छ" भनेर "अहिले कौरवहरूमा अत्यन्त भयङ्कर आपत्ति उत्पन्न भएको कुराको उपेक्षा गरियो भने समस्त भूमण्डलको विध्वंश हुनेछ" भनेर प्रस्ट तर सौम्य शब्दमा धम्की पनि दिन्छन् ।

कौरवहरूसामु मूल प्रस्ताव राखेपछि कृष्णले पहिले धृतराष्ट्रको प्रशंसा गरे तत्पश्चात् कौरवहरूको आलोचना गरे । अन्त्यमा महाविनाशको त्रास देखाएर धम्की दिएका कुराहरूतिर ध्यान दिऊँ । तर सफल राजदूतसित समस्याको समाधान पनि हुन्छ । कौरवसभामा बोल्दै कृष्णले बाटो पनि देखाए- "कौरव र पाण्डवबीच शान्ति सन्धि गराउनु, तपाईं र मेरो वशको कुरा हो, कुरुराज । तपाईं आफ्ना छोराहरूलाई नियन्त्रणमा राख्नुहोस्, पाण्डवहरूलाई नियन्त्रणमा राख्ने जिम्मा मेरो भयो ।"

यसका निम्ति मर्यादापालन र अनुशासन पहिलो सर्त भएकाले कृष्णले कौरवपक्षका प्रमुख र तिनका अनुयायीहरूमा धृतराष्ट्रले अनुशासन र सन्धिको इच्छा गरेमा धृतराष्ट्र र सबैका निम्ति उत्तम हुने कृष्णको विचार रह्यो ।

कृष्णले पाण्डवहरूसित विवाद गर्नाले राम्रो परिणाम निस्किनेछैन तर कौरव र पाण्डवबीच एकता भएमा धृतराष्ट्र र सबैका निम्ति प्रबल शक्ति उपलब्ध हुनेछ भने । त्यसपछि कृष्णले पाण्डववपक्षका वीरहरूका नाम उल्लेख गरेर "तिनीहरूमाथि विजय पाउनेछु भन्ने मुर्खतामा को नै लाग्ला र" भनी पहिलेको धम्कीलाई अझैं प्रस्ट तुल्याए ।

त्यसपछि कृष्णले धृतराष्ट्रसामु लोभ उपस्थित गरे । "कौरव र पाण्डवबीच एकता भएमा तपाईं विश्वकै सम्राट् हुनुहुनेछ । ठूला-साना सबै राजाहरूले यो एकताको कारणले तपाईंसामु शिर निहुऱ्याउनेछन् र यो पृथ्वीको सम्पूर्ण सुख भोग्न पाउनुहुनेछ । तर त्यसो नहुने हो भने दुवै पक्षमा नाश गराउनेतिर तपाईं किन इच्छा गर्नुहुन्छ ?" कृष्णले प्रश्न पनि गरे । कृष्णले एकताको परिचय भनी सहभोजन गरेर सबै आ-आफ्ना घर जानुहोस् भन्ने उल्लेख गरे । त्यसरी प्रशंसा, उपदेश, आलोचना र धम्कीपछि कृष्णले पाण्डवहरूको सन्देशबारे कौरवसभामा धृतराष्ट्रलाई बताए । त्यो सन्देशले आफूहरूले सुरुदेखि भोगेका अन्याय, असुरक्षा र यातनाका चर्चा गरेर धृतराष्ट्रलाई पितासरह प्रशंसा गरी धर्म र न्यायको बाटोमा आफू हिंड्न र आफ्ना छोराहरूलाई हिंडाउन आग्रह गरेको छ ।

धृतराष्ट्रपछि कौरवसभालाई पनि पाण्डवपक्षले सन्देश पठाएको छ भनी कृष्णले बताए । धर्म अर्थात् न्याय र विवेकबाट सभा विचलित हुनु हुँदैन नत्र धर्मरहित सभा आफैं झन् ठूलो विपत्मा पर्छ भन्दै यो सन्देशले पाण्डवहरूको राज्य फिंता गर्न अनुरोध गरेको छ भनी कृष्णले भने ।

सभालाई पठाइएको सन्देश सुनाएपछि कृष्णले आफ्नो प्रश्न गर्दै "यहाँ बसेका भूमिपतिहरू धर्म र अर्थबारे विचार गरेर आफैं भनुन् त मैले ठीक भनैं कि भनिनँ ? पाण्डवका राज्य फिर्ता गर्नुबाहेक सत्य र धर्मको अर्को कुन बाटो छ ?"

अन्त्यमा कृष्णले फेरि धृतराष्ट्रसामु अनुनय गर्दै भने- "अनर्थलाई अर्थ र अर्थलाई अनर्थ ठान्ने र लोभमा परेका आफ्ना छोराहरूलाई ए प्रजानाथ, यस बेला आफ्नो तावेलमा राख्नुहोस् । कुन्तीपुत्रहरू तपाईंको सेवा गर्न र परिहाल्यो भने युद्धका लागि पनि तयार छन् । त्यसो हुँदा सबै विचार गरेर जे गर्ने हो आफैं निर्णय गर्नुहोस् ।"

कृष्णका ती भनाइले कौरवमाथि निकै प्रभाव पार्‍यो, जबाफमा कसैले केही बोलेनन् । वैशम्पायन भन्छन्- "कृष्णका ती कुरा सुनेर सम्पूर्ण कौरवसभा रोमाञ्चित भयो, सबै छक्क परे ।"

त्यसै बेला त्यहाँ उपस्थित जमदग्निपुत्र परशुरामले दम्भोद्भवबारे प्राचीन कथा सुनाएर हठ नगरी पाण्डवहरूसित सन्धि गर्न कौरवपक्षलाई सल्लाह दिए । त्यसैगरी त्यहाँ आसनमा बसेका नारद, भीष्म र व्यासहरूले पनि कृष्णका विचारलाई उदार र न्यायोचित गरे ।

कृष्णले आफ्ना कोसिसलाई अब दुर्योधनतिर फर्काए र सुरुमा त्यसको ठूलो प्रशंसा गरेपछि "दुर्योधनले धर्म र न्याय ठानिराखेको विषयहरू अधर्म र अन्याय हुन् । तिमीमा अहिलेको दूराग्रह धर्मविपरीत छ । अतः दूराग्रहलाई छोड र आफ्नै कल्याण गर" भन्दै निकै लामो उपदेशपछि कृष्णले प्रस्ट भने- "विपक्षमा अर्जुनजस्ता वीर र तिनको त्यो सारथि म भएपछि संसारमा कसले हामीमाथि विजय पाउने विश्वास गर्ला आफैं विचार गर । आफू कुलघाती नबन । पाण्डवहरूले धृतराष्ट्रलाई महाराज र तिमीलाई युवराज बनाउनेछन् । अतः सन्धि गरेर समग्र राज्यलक्ष्मीको उपभोग गर ।"

कृष्णका कुरा सुनेर द्रोणाचार्य र भीष्मले अघि सरेर दुर्योधनलाई सम्झाउने फेरि चेष्टा गरे । त्यसैबीच कुरा काटेर विदुरले भने- "दुर्योधन, म तिम्रानिम्ति शोक गर्दिनँ, तिम्रा माता-पितालाई पछि के होला भन्ने चिन्ता भइरहेछ ।"

विदुरपछि धृतराष्ट्रले पनि कृष्णको भनाइलाई मान्न दुर्योधनलाई भने- "बाबु, कृष्णलाई मध्यस्थ बनाएर शान्तिको बाटो हिँड्यौ भने समयोचित कर्तव्य गरेका छौ भन्ने म ठान्नेछु । उहाँसँगै युधिष्ठिरछेउ जाऊ, मेरो यो आज्ञाको उल्लङ्घन नगर नत्र तिम्रो हार निश्चित छ ।"

भीष्म र द्रोणले दुर्योधनप्रति फेरि आह्वान गरे र कृष्णको भनाइलाई स्वीकार गर्न भने । सबै राजाहरूका राजधानीहरूमा कौरव तथा पाण्डवबीच शान्तिसन्धि भयो भन्ने घोषणा गर्न लगाऊ भनी दुर्योधनसित आग्रह गरे । यति भनेपछि दुर्योधनले युद्धबारे क्षत्रियधर्मको आड लिँदै युद्धमा मर्नु क्षत्रियका निम्ति वीरता हो भन्ने कुरा गरे ।

दुर्योधनले कानुनी आधारबाट समेत सम्पूर्ण राज्य उसको अधीनमा राखिएको हुँदा कसैले कुनै अवस्थामा पनि फिर्ता लग्न पाउँदैन । "पहिले पाण्डवहरूलाई राज्यमा अंश दिनु ठीक काम भएको थिएन र त्यस बेला म बालक र पराधीन थिएँ । अतः अज्ञान र डरद्वारा त्यस बेला पाण्डवहरूलाई दिएको राज्य अब कुनै अवस्थामा पनि फिर्ता हुन सक्तैन । म बाँचुन्जेल सियाको टुप्पाजत्ति भूमि पनि पाण्डवहरूलाई दिन सक्तिनँ" भनी दुर्योधनले सोझो स्पष्ट साहसी जबाफ कृष्णलाई दिए ।

दुर्योधनका कुरा सुनेर कृष्ण क्रुद्ध भए र तिनले ठूलो नरसंहार हुनेछ भनी कूटनीतिक मर्यादाविपरीत धम्की दिए । कृष्णले भने- "मूढ, पाण्डवहरूप्रति आफूले कुनै अपराध नै नगरेका ठान्छौ ? यहाँ उपस्थित राजाहरू हो, ध्यान दिएर मेरा कुरा सुन्नुस्, म सबै बताउँछु । पाण्डवहरूको समृद्धि बढ्दै गएको देखेर आगो लागेझैँ भएको दुर्योधनले पाण्डवहरूसँग जुवा खेल्ने भनी शकुनिसित दुष्ट सल्लाह गरेको थियो । त्यसो नहुँदो हो त त्यस्तो अन्याययुक्त जुवामा सरल साधुसन्तजस्ता पाण्डवहरू किन सम्मिलित हुन्थे ? जुवालाई सबै निन्दा गर्छन् तैपनि तैँले नै जुवा खेलाइस् ।"

यहाँसम्मको घटना प्रवाह हेर्दा कृष्णले हस्तिनापुरमा दुर्योधनलाई एक्ल्याउने सफल कूटनीतिक चाल चलेको देखिन्छ । तर दुर्योधन पनि बालक थिएनन् । कौरवसभामा आफ्ना तिरस्कार भएको सुनेर दुर्योधनले कृष्णलाई जबाफ दिँदै भने- "तपाईं विशेषगरी मलाई नै दोषी ठह-याएर मेरो निन्दा गरिरहनुभएको छ । त्यसो गरिरहनुभन्दा पहिले तपाईंले राम्ररी विचार गर्नुपर्थ्यो । तपाईं सधैँ पाण्डवहरूको प्रेमको दुहाइ दिएर अकारण हाम्रो निन्दा गर्नुहुन्छ किन ? हाम्रा बलाबलमाथि विचार गरेर त्यसो गर्नुभएको हो ? तपाईंहरू खालि ममाथि दोषारोपण गरिरहनुभएको छ अन्य कुनै राजाहरूमाथि होइन । तथापि म आफ्नो कुनै दोष देख्दिनँ । म अति सोचविचार गरेर हेर्छु तर आफूबाट अपराध भएको देख्दिनँ ।"

दुर्योधनले "अरू राजाहरूबारे केही भन्नु नै किन ?" भनेकोबाट त्यो युद्ध खाली कौरवपक्षको कारणले हुन आँटेको होइन भन्ने पुष्टि गर्छ । दुर्योधनले आफू दोषरहित देखाउन "पाण्डवहरूले आफैँ जुवा खेलेको र शकुनिको भेललाई बुझेपछि पनि फेरि जुवामा हारी वनवास जानुपरेको थियो भने मेरो के दोष" भन्ने विचार प्रकट गरे । दुर्योधनको भनाइअनुसार पाण्डवहरूसित इक्ष्वाकुवंशीय सञ्जयहरू मिलेका छन् । तर त्यस्तासित आफू नदब्ने, "द्रौपदीसित असभ्य र अनुचित दुर्वाच्य बोल्ने र व्यवहार गर्ने तैँ होस्" भन्ने आज विधिसम्मत नठहरिने कुराहरू कौरव सभामा कृष्णले गरेपछि दुर्योधनद्वारा बाल्यकालमा भीमसेनलाई विषादीमा पार्न खोजेको र पछि वारणावतमा लाहाको घर बनाई मार्न खोजेका घटनाहरूको चर्चा गरेर दुर्योधनले पाण्डवविरोधी व्यवहार गर्दै आएकोबारे उल्लेख गरे ।

त्यसरी कृष्णले बोल्दाबोल्दै दुःशासनले बीचैमा कुरा काटेर दुर्योधनलाई उचाल्न खोज्दै कौरवसभालाई भन्यो- "राजन्, तपाईंले पाण्डवसित सन्धि नगरेमा यी कौरवहरूले भीष्म, द्रोण, धृतराष्ट्र, कर्ण, तपाईं र मलाई बाँधेर धृतराष्ट्रको हात सुम्पिनेजस्तो देखिन्छ ।"

भाइ दुःशासनको कुरा सुनेर दुर्योधन क्रुद्ध भएर उठ्दै सभा बहिष्कार गरी बाहिर गए । त्यसरी दुर्योधन बाहिर जाँदा उसका भाइ, अमात्य र राजाहरूले पनि सभा बहिष्कार गरे । कृष्णको दौत्य कार्य त्यसरी कूटनीतिक विफलतातिर अघि सऱ्यो ।

हस्तिनापुर र अन्य राज्यहरूमा दुर्योधन लोकप्रिय देखिन्छन् ।

दुर्योधनले त्यसरी सभा बहिष्कार गरेपछि भीष्मले कृष्णसामु क्षमा प्रार्थना गरे । तिनका कुरा सुनेपछि कृष्णले भीष्म र द्रोण आदिलाई सम्बोधन गर्दै दुर्योधनप्रति कठोर हुन उकास्न थाले ।

कौरवसभामा त्यस बेला उपस्थित रहेका ज्येष्ठ र श्रेष्ठहरूसामु बोल्दै मथुरामा आफूले कंस बध गरेर उग्रसेनलाई राज्य फिर्ता गराएको घटनाको उल्लेख गर्दै हस्तिनापुरका भरतवंशीहरूले दुर्योधन, कर्ण, शकुनि र दुःशासनहरूलाई कैद गरेर पाण्डवका हात सुम्पिने सल्लाह कृष्णले दिए । दुःशासनले गरेका अनुमानलाई कृष्णले त्यसरी सत्य साबित गरे ।

कृष्णले त्यस्तो भयङ्कर सल्लाह सुनेपछि सुन्या नसुनेजस्तो गर्दै धृतराष्ट्रले गान्धारीलाई बोलाएर सभामा ल्याउन विदुरलाई आदेश दिए । आमाले दुर्योधनलाई बढी राम्ररी सम्झाउन सक्छिन् भन्ने धृतराष्ट्रको अनुमान थियो । सोबाहेक धृतराष्ट्रले चतुऱ्याइँका साथ कृष्णको सल्लाहलाई त्यसरी पर सारेको पनि देखिन्छ ।

सभामा गान्धारीले दुर्योधनलाई अतिस्नेह गर्ने, पुलपुल्याउने र जे भन्छ मानिदिने गरेर तपाईंले नै बिगारेको हो, अब त्यसलाई फर्काउन सकिन्न भनी धृतराष्ट्रलाई भनिन् ।

कुरा अगाडि बढ्यो । धृतराष्ट्रको आदेश र माताको आज्ञाले विदुरले असहिष्णु दुर्योधनलाई फेरि सभामा ल्याई व्यवहारवादी गान्धारीले- 'राज्यको सञ्चालन विवेकद्वारा र सोको विधि गम्भीर विचारमाथि अडेको रहनुपर्छ । त्यस कारण युद्ध गर्नुमा कुनै उपलब्धि, लाभ वा कल्याण छैन । पाण्डवहरूलाई पितामह भीष्मले

तिम्रो पिता र बाहिरी राज्यमा अंश दिएका हुन् तर तिनको राज्यलाई लामो समयदेखि तिमी भोगचलन गरिरहेछौ । त्यसो हुँदा अब तिनका यथोचित भाग अर्थात् राज्य फिर्ता देऊ' भनिन् । झन्डै पचास श्लोकमा रहेको गान्धारीको दुर्योधनप्रति व्यवहारवादी दृष्टिमा आधारित तथा क्रोध वा निन्दारहित विचार रहेको देखा पर्छ ।

गान्धारीका कुरा सुनेर दुर्योधन झन् क्रुद्ध भए र कौरवसभालाई दोस्रोपटक बहिष्कार गरी आफ्ना मित्रहरू र मामा शकुनिसित सल्लाह गर्न गए । तिनीहरूले सल्लाह गरेर कृष्णलाई कैद गर्ने र त्यसो गर्दा धृतराष्ट्रले विरोध गरेमा वास्ता नगर्ने निर्णय गरे ।

दुर्योधन र त्यसका मित्रहरूका भित्री मनसाय र निर्णयलाई कौरवसभामा बसेका प्रज्ञावान् सात्यकिले ताडे । तिनी पनि बाहिर निस्किए र कृतवर्मालाई बोलाएर आफ्नो पक्षको सेनालाई सावधान, तयार र चनाखो राख्ने आदेश दिँदै आफूले कवच धारण गरेर आफ्नो सेनासहित कौरव सभाको ढोकामा तिमी डटेर बस्नु भन्ने आदेश दिए । कौरवपक्षको षड्यन्त्रबारे कृष्णलाई बताउन सात्यकि सभाभवनतिर गए ।

सात्यकिले धृतराष्ट्र र विदुरलाई पनि सम्भावित षड्यन्त्रबारे बताएपछि कौरवसभामा बाँकी रहेकाहरूलाई तिखो शब्दमा कुरा बताए- "कृष्णलाई कैद गर्नु भनेको सल्किरहेको आगोलाई पोल्टामा बाँध्न खोज्नुजस्तै हो ।" केही मूर्ख या दुष्टहरू यहाँ आएर मनपरी गर्न चाहिरहेका छन् भन्ने विचार सात्यकिको थियो ।

सात्यकिका सूचनाले विदुरलाई स्फुरित तुल्यायो । तिनले दुर्योधनको त्यस्तो दूराशयलाई धृतराष्ट्रसामु खुला निन्दा गरेर कृष्णलाई जिस्काउनु र तिनीमाथि हात हाल्नु अति ठूलो सङ्कटको स्रोत बन्नेछ भने ।

त्यसै बेला कृष्णले भने- "सक्ने भए मलाई कैद गर्न तिनीहरू आउन् । महाराज, आज्ञा दिनुहोस् हेरौँ तिनीहरू मलाई पक्रिने

सत्ता रहेछन् कि म तिनलाई बाँध्न सक्छु । हुन त त्यस्तो निन्दित कार्यमा म लाग्ने छैन ।" त्यति मात्र होइन कृष्णले प्रश्न गरे- "राजन् ! यी कौरव र तिनका भरौटेहरूलाई आजै पक्राउ गरेर पाण्डवहरूका हात बुझाइदिए केही नराम्रो होला र ?" तर त्यस्तो निन्दित काममा आफू नलाग्ने जानकारी दिए । अन्त्यमा कृष्णले रूखो शब्दमा प्रस्ट भने- "महाराज दुर्योधन जे चाहन्छन् त्यही होस् तपाईंका सबै छोरालाई, सोका निम्ति म आज्ञा दिन्छु ।" कृष्णले त्यसरी दुर्योधनका हात कैद हुन मन्जुर गरे । उता धृतराष्ट्र अप्ठ्यारोमा परे ।

कृष्णका उपर्युक्त उक्तिहरूमा सम्झाउने, बुझाउने, तर्साउने र धम्की दिनेजस्ता कूटनीतिक चालहरू समाविष्ट छन् । धृतराष्ट्रमाथि सोको प्रभाव पर्‍यो । विदुरलाई भनेर तिनले दुर्योधनलाई सभामा फेरि ल्याए । यद्यपि दुर्योधन र तिनको गुट सभामा आउन चाहँदैनथ्यो ।

सभामा आएको दुर्योधनपक्षलाई नराम्रो शब्दमा निकै फट्कारेर कृष्णजस्ता महाव्यक्तित्वलाई कैद गर्ने बौलट्टीमा लागेको भनी दुर्योधनलाई धृतराष्ट्रले गाली गरे ।

त्यसै बेला कृष्णले पनि दुर्योधनलाई भने- "कुबुद्धि दुर्योधन, मोहग्रस्त भई मलाई एक्लो ठानेर तिरस्कार गर्दै मलाई कैद गर्न खोज्ने ? यो तिम्रो अज्ञान हो ।" प्रचण्ड हाँसो हाँस्दै कृष्णले त्यो कौरवसभामा आफ्नो प्रचण्ड तथा उग्र अलौकिक विराट् रूपको प्रदर्शन गरे । तिनको त्यो रूपले कौरवसभालाई त्रस्त र विस्मित तुल्यायो । कृष्णको त्यो विराट् रूपको कारणले पृथ्वीमा भुइँचालो गयो र समुद्रसमेत क्षुब्ध भयो । उता आफ्नो त्यो दिव्य अद्भुत र विचित्र ऐश्वर्यलाई कृष्णले आफैँभित्र खिचे भनी महाभारत भन्छ । आफ्नो साबिकको रूपमा फर्केपछि कृष्णले ऋषिहरूसित आज्ञा लिएर सात्यकि र कृतवर्माको हातमा हात हालेर सभाभवनबाट निस्किए । त्यसरी निस्केका कृष्णको पछिपछि कौरवहरू लागे ।

कृष्णको दौत्य प्रयास त्यसरी वास्तवमा विफल भयो र सोबापत धृतराष्ट्रले माफी माग्दै आफूलाई निर्दोषजस्तै देखाए। त्यति भएपछि कृष्णले दुर्योधनद्वारा बारम्बार सभा बहिष्कार गरेको र धृतराष्ट्रले आफूलाई असमर्थ देखाएका हुनाले अब आफू युधिष्ठिरछेउ जानेछु भनी कृष्णले भने। कुरुक्षेत्रको युद्धभन्दा पहिले त्यसरी कौरव-पाण्डवबीच तीन राजदूतका आदान-प्रदान भए। त्यो युगमा राज्य भन्ने संस्थाको विकास भइसकेको थिएन। कृष्णद्वैपायन व्यासले महाभारत लेख्दा आर्यावर्तमा कतिपय जनराज्यहरूका स्थापना र विकास भइसकेका थिए। एउटा पुस्तकले समाजका दुई युगलाई एकीकृत रूपमा हेर्दा बेमेलहरू अनिवार्य प्रकट हुने गर्छ। सञ्जय र कृष्णद्वारा सम्पन्न भएका राजदूत कार्य राज्यस्थापनापछिको दृष्टिकोणबाट लेखिएका अन्तर्राष्ट्रिय कूटनीतिक अभ्यास विकसित भइसकेको थिएन।

आर्यावर्तमा राजदूत भन्ने पद्धतिहरूका कैयौँ पक्षहरू निकै पहिलेदेखि (सके विश्वकै पहिलोपल्ट) आर्यावर्तमा विकसित र स्थापित हुन थालेको थियो।

मधुपर्क, फागुन, २०५१

❑❑❑

२४. सिन्धुसभ्यतामा हिन्दुत्वको गर्भाधान

प्राचीन सरस्वती (सिन्धु) सभ्यताका दुई नगर हरप्पा र मोहें-जो-डेरो (नार्मिणी) सन् १९४७ को भारत विभाजनबाट जन्मिएको पाकिस्तानपट्टि पर्न गए । त्यसो त सिन्धुसभ्यताकालीन आठ सयभन्दा बढी ठूलासाना नगर र वरिपरिका वस्तुहरू उत्खननद्वारा फेला परिसकेका छन् । विशाल क्षेत्रमा झन्डै तेह्र लाख वर्गकिलोमिटर क्षेत्रमा फैलिएको त्यो प्राचीन सभ्यताका ती नगर बस्तीहरू आज भारत, पाकिस्तान, इरान र अफगानिस्तानबीच विभाजित हुन पुगेका छन् ।

सरस्वती (सिन्धु) सभ्यताको क्षेत्रमा वर्तमान आमुदरिया (उत्तर अफगानिस्तान) उत्तरमा, दक्षिणमा गोवा (भारत) भन्दा तल, पूर्वमा मुजफ्फरनगर (पश्चिम उत्तरप्रदेश) र पश्चिममा मध्य इरान पर्छन् । हालका उत्खननबाट यति देखा परेका छन् । भविष्यका उत्खननले यसको थप विस्तार गर्ने निश्चित सम्भावना छ ।

हरप्पा (ऋग्वेदमा उल्लिखित हरियुपिया ?) पछि त्योभन्दा ठूलो नगर मोहें-जो-डेरो (ऋग्वेद १. १४९. ३ मा उल्लिखित नार्मिणी ? को निर्माण भयो) । ध्वंशावशेषका रूपमा आज तिनीहरू फेला परेका छन् तैपनि आफ्ना समयमा ती नगरहरू अति महत्त्वपूर्ण र विख्यात महाजनपदहरू थिए, राष्ट्रिय र अन्तर्राष्ट्रिय व्यापार तथा निर्यात वस्तुका व्यापारी उत्पादननिम्ति आवश्यक उद्योगव्यवसाय त्यो सभ्यताको आर्थिक व्यवसाय थियो । योजनाबद्ध निर्माणका रूपमा ती नगरहरूका विकास भएका थिए भन्ने देखिएबाट तिनको आज विश्व महत्त्व स्थापित छ । त्यस्तो नगरविकास कसरी सम्पन्न भयो, त्यो विकास कुन आवश्यकता, कस्ता चिन्तन के-कस्ता मानव समाजका कुन प्रकारका आकाङ्क्षाले

ती उपलब्धि देखिएका थिए भन्ने प्रश्नमा यो क्षेत्रका विद्वान्हरू आज पनि भारत र युरोप तथा अमेरिकामा कार्यरत रही ठीक जवाफ खोजिरहेका छन् ।

हरप्पालगायत सिन्धु र सरस्वती, वेदमा उल्लिखित विख्यात सरस्वती नदी (पछि घघर भनिएको) पछिको उपत्यका सभ्यताको विकासनिम्ति आजभन्दा आठ हजार वर्षपहिले मध्यपाषाण युगमा सुरु भएको प्रमाणित छ । त्यो सभ्यताको आदि जनसमुदाय मेसोपोटामिया, तुर्किस्तान, अफगानिस्तानबाट बसाइँ सरेर सिन्धुउपत्यकामा आएका हुन् भन्ने केही दशक पहिलेसम्मको विद्वत् निष्कर्षलाई आजका नयाँ खोज र अनुसन्धानका नयाँ उपकरण र पद्धतिले खारेज गरेका छन् । आजका स्थापनाअनुसार द्रविड जन सिन्धुनदीको पश्चिमको बलुचिस्तानका नवपाषाणयुगीन आदिवासीहरूले नै इक्षु र वंक्षु नदी सरदरिया, अक्ससका मैदान र पर्वतबाट बसाइँसराइद्वारा सिन्धुसभ्यताको विकासनिम्ति जग हाल्ने काम सुरु गरे । त्यसलाई पूर्व हरप्पा अवधि भनिन्छ ।

अठचालीस सय वर्षपहिले हरप्पा सभ्यता अनि त्यसको केही शताब्दीपछि मोहें-जो-डेरो, कालीबङ्गा, लोथार, चन्हुदडो आदिका विकास भए । सिन्धुउपत्यका आफ्ना औद्योगिक र व्यापारिक समृद्धिको दिशामा अघि बढ्दै गयो । तर, आठ सय वर्षपछि त्यो उत्कर्ष अवनतितिर लम्किन थाल्यो र अनुमानतः अढाई सय वर्षभित्र वर्तमान समयमा फेला परेको ध्वंशावशेषमा परिणत भयो ।

वैज्ञानिक दृष्टिकोणरहित, यथार्थमा विद्वतविरोधी अन्धविश्वासी वैदिक हिन्दूराष्ट्रवादीहरूले सिन्धुसभ्यतालाई वैदिक हिन्दू-आर्यजीवनको प्राचीन रूप ठहऱ्याउने गल्ती आजसम्म गरिरहेका छन् । भर्नौं दुई सय वर्षपहिले सिन्धुसभ्यताबारे चर्चासम्म थिएन । स्थलगत प्रमाण भने त्यस्तो निष्कर्षको विपरीत छ । त्यसो त सरस्वती क्षेत्रमा देव-ऋषिजनका साथै असुर र रैथाने उपस्थिति थियो ।

यसबाट केही महत्त्वपूर्ण प्रश्नहरू जन्मिन्छन् ।

के-कस्ता कारणले अकस्मात् त्यस्तो विशाल सभ्यताको अन्त्य भयो ? समुद्रको बाटो अन्तर्राष्ट्रिय व्यापारमा संलग्न रही उच्च समृद्धिसमेत प्राप्त गर्न सकेको त्यो सभ्यतालाई कुन आन्तरिक वा बाह्य कारणले धराशयी तुल्यायो ?

अर्को प्रश्न छ- के सरस्वती (सिन्धु) सभ्यता पूर्णतः गैरआर्य प्रकृतिको थियो त ?

तेस्रो प्रश्न उठ्छ- सरस्वती (सिन्धु) सभ्यताका नगरहरू पूर्णतः नष्ट भएका कुरा निर्विवाद छ तापनि त्यो सभ्यताको कुनै पनि अंशले कुनै रूपमा पनि निरन्तरता प्राप्त गरेन त ?

आफ्नो स्थापनाको मध्यकालमा हरप्पा, मोहें-जो-डेरो, कालीबङ्गा वा चन्हुदडहोजस्ता नगरहरूका आन्तरिक उत्पादन वा बाह्य व्यापारमा ह्रास बढ्दै गए । सो घटना एकातिर, अर्कातिर नगरका जनसङ्ख्यामा अप्रत्याशित वृद्धि भयो जो स्वयम् समृद्धिको परिणाम थियो । यी दुई कारणबाहेक सिन्धुसभ्यताका नगर र नगरका चारैतिरका ग्राम्य जीवनबीच सङ्घर्ष बढ्दै गयो । ती सङ्घर्ष देवासुर सङ्ग्रामका रूपमा मिथकीय भाषामा पुराणहरू र ऋक्संहितामा अङ्कित छन् ।

सिन्धुसभ्यताका ती नगर र तिनका सार्वजनिक जीवनलाई भारतीय विद्वान्मध्ये केहीले आदिम प्रकृतिका राज्य भने तापनि प्राकृतिक प्रकोप (बाढी) तथा आर्थिक तथा जनसङ्ख्या विस्तारबाट उत्पन्न समस्यालाई हात लिन सक्ने क्षमता ती कथित राज्यमा विकसित भएको थिएन । त्यसमाथि वैदिक अग्निपूजक भन्ने यज्ञकर्ताले आगोलाई विध्वंशको अस्त्र बनाए ।

राज्यले टिक्ने हो भने त्यसमा सत्ता अड्याउने शक्ति अर्थात् माथिको आदेशमा निर्भर रहने शान्ति-व्यवस्था स्थापक संस्था र वा यथासम्भव एकसूत्रमा जनशक्तिलाई बाँध्न सक्ने धर्म वा

दर्शनको आवश्यकता अनिवार्य हुन जान्छ । सिन्धुसभ्यताका नगरहरूमा जनसमुदायको सानो अङ्गमा प्रभाव जमाएर सप्तमातृका: पाशुपत, तान्त्रिक, नाथ, योगी, झाँक्री, ग्रामदेवता र ग्रामदेवी थिए तर सङ्कट उपस्थित हुँदा ती कुनैले काम गर्न सकेनन् । व्यवस्थित ईश्वरवादसँगै रहने पौरोहित्य र त्यसको आधिकारित्वले सिन्धुसभ्यतामा विकास गरेको प्रमाण पाइँदैन । यी सबैबाहेक सिन्धुसभ्यताले भौगोलिक विस्तार गर्दै जाँदा त्यसका निर्यात वस्तुको उत्पादन र निर्यात व्यापारसमेत साना केन्द्रहरूमा विखण्डित हुन थाले । फैलिँदो अर्थव्यवस्था निम्ति ती प्रवृत्ति सङ्कोचकारी मात्र भएनन् कि साङ्घातिक तवरमा आत्मघातीसमेत साबित भए । सिन्धुका ठूला नगरलाई सानाले परोक्ष तवरमा ढाल्न खोज्दा आफू पनि हरप्पा र मोहें-जो-डेरो मुन्तिर किचिँदै गए ।

दोस्रो प्रश्नबारे आजसम्म विवाद छ । तथापि वैदिक आर्य र पौराणिक परम्पराले सिन्धुबाट ग्रहण गरी महादेव, देवी, पीपल साँढे र गाई, माछा, कालीबङ्गाबाट अग्निपूजा, तन्त्र, योगध्यान, हठयोग, अन्त्येष्टि संस्कार आदिलाई यथावत् नभई केही परिवर्तन मात्र गरी ग्रहण गरेका देखिएकोबाट सिन्धु-नगरसभ्यता पूर्णत: गैरआर्य थियो भन्न मिल्दैन । हरप्पामा यज्ञ चितिका निर्माण भएकोबारे डी.पी. चट्टोपाध्यायजस्ता विद्वान्ले यजुर्वेदीय गुह्यसूत्रको सुल्वसूत्रका आधारमा प्रमाणित गरेका छन् । कालीबङ्गामा पाँचवटा अग्निकुण्डका अवशेष देखिन्छ । त्यहाँबाट मैले केही खरानीका शेष ल्याएको छु ।

सिन्धुनगरमा आर्यअस्तित्व अवश्य थियो । ती आर्यहरू मन्त्रद्रष्टा ऋषि स्रोतका अर्थात् वैदिक मन्त्र, तिनका देवता, विनियोग र द्वन्द्वको उपयोग नगरी आफ्नै प्रकारले वैदिक मन्त्रयुक्त अग्निपूजा र यज्ञकार्य गर्ने गर्थे । सिन्धुनगरका मूल बासिन्दा जो रहेका होऊन् उत्तर हिमपर्वबाट बसाइँ सर्दै त्यतातिर पैंतालीस सय वर्षपहिले आउने लहरमा वैदिक मन्त्ररहित यज्ञकर्ता अग्निपूजा अवश्य नै रहेका थिए ।

के पनि सत्य हो भने नगरविकासको प्रथम चरणमा सिन्धु प्रवेश गर्ने यज्ञकर्ता आर्यहरू सम्भवतः आठ वसु, एकादश रुद्ररूपमाथि उनन्चास मरुत, बाह्र आदित्यमध्ये कैयौँले पछिबाट वैदिक मन्त्रयुक्त रही आउने देवजन र ऋषिहरूसित आफूलाई आत्मसात् गरे । दुवैका स्रोत एउटै रहेकाले त्यो अन्तर्भुक्ति सजिलो पनि भयो । हुन त सुरुमा ब्रह्माका सन्तान रहेका र भनिएका दाजुभाइजस्ता देव र असुरबीच बारम्बार युद्ध नभएका होइनन् । वैदिक मन्त्रजस्ता प्रबल र सुन्दर प्रतिज्ञा तथा सन्देश लिएर नयाँ आएका मन्त्रद्रष्टा देवऋषि जनसामु मन्त्रहीन पुराना आर्यजन पराजित हुनु सर्वथा स्वाभाविक थियो । त्यसमाथि नवागन्तुक मन्त्रद्रष्टा आर्यले सिन्धुका वैभव, विलास र लिपिबाहेक निकै पक्षलाई आराध्यका रूपमा तत्परतासाथ ग्रहण पनि गरेका हुँदा जातिगत विभेदले न स्थायित्व लिन पायो न रक्तिम सङ्घर्षलाई नै जन्म दियो । सरस्वती-सभ्यताको चिन्तन कस्ता थिए थाहा छैन तर वैदिक ऋषिहरूले चिन्तनपक्षलाई आफ्नो समयको संसारमा उच्चतम शिखरमा पुर्‍याए । वैदिक वाङ्मय प्रमाण छ ।

दोस्रो प्रश्नलाई समाधान गर्न खोज्दा तेस्रो प्रश्नले पनि केही सीमासम्म जबाफ पाएको छ । थप के भन्नुपर्छ भने नगरकेन्द्रित नभई देवऋषिजनले गाउँ (वन) केन्द्रित रहेर सबैथरीका जनसमुदायसित अन्तर्भुक्तिका आधारमा नयाँ जीवनपद्धति सुरु गरे । यसरी हेर्दा यो उपमहादेशमा रैथानेहरूसित अन्तर्भुक्तिका आधारमा जन्मिएको हिन्दू जीवनपद्धतिको गर्भाधान भने सिन्धुसभ्यताको विनाशसँगै आजभन्दा ४८ सय वर्षजति पहिले झन् विस्तृत हुन थाल्यो भन्नुपर्ला ।

हिन्दू जीवनपद्धतिको जन्मनिम्ति प्रारम्भिक सरस्वती (सिन्धु) सभ्यतामा नै बीजारोपण भएको थियो भनी स्वीकार गर्नु के अनर्थ ठहरिएला ? म आधिकारिक चिन्तनकर्ता वा वैज्ञानिक होइन तैपनि त्यस्ता सम्भावनालाई इन्कार गर्ने सम्भावना आफ्नो निम्ति

देख्दिनँ । त्यसमाथि आजका ठूला भारतीय विद्वान्हरू सिन्धुनगरका ध्वंशावशेषका पूर्ण उत्खनन हुनु बाँकी नै छ, अहिलेसम्मका उत्खननबाट उपलब्ध सामग्रीहरूले अधुरा ज्ञान मात्र दिएका छन्, यो उपमहादेशको तत्कालीन जीवनपद्धतिमाथि आजसम्मका उत्खननबाट पर्याप्त र सन्तोषजनक प्रकाश पारेका छैनन् आदि कुरा पनि भनिरहेका छन् । तिनले त्यस्तो गुनासो गर्ने ठाउँ छ किनभने सन् १९२४ र १९२२ मा हरप्पा र मोहें-जो-डेरोमा उत्खनन गरी स्थापना गरिएका कतिपय निष्कर्षपछि सिन्धु उपत्यका र अन्यत्र गरिएका उत्खनन, अध्ययनपद्धति र परिणामले पूर्वनिर्णयलाई विस्थापितसमेत गर्ने गरेका छन् ।

यस्ता प्राचीन इतिहासमा डुबुल्की लगाउन खोज्ने मजस्तो काँचो र सिकारुले सबैभन्दा पहिले कुन कुरामा ध्यान दिनैपर्छ भने निजात्मक चिन्तन अधीन रहने हुँदा इतिहास लेखनमा सधैं व्यक्तिवादी र मनोगतताका त्रुटि रहने गर्छन् । त्यस्ता गम्भीर त्रुटिलाई इतिहासको विज्ञान र दर्शनले घटाउन मात्र मद्दत गर्छ । निर्मूल नै त गर्न सक्तैन । आफूले आफ्नो पुस्ताले र आफ्ना पिता, पितामह र प्रपितामहले भोगेका र देखेका इतिहासका चरणलाई त मनोगत रूपमा इतिहासकारहरू प्रस्तुत गर्ने गर्छन् । मनोगतताले गर्दा, भनौं सिन्धुसभ्यताजस्ता अलिखित सरस्वती-चित्रलिपि अझै पढ्न सकिएको छैन- र सीमित उत्खननबाट उपलब्ध अरू साङ्केतिक महत्त्व मात्र रहने सामग्रीका आधारमा इतिहासको मूल्याङ्कन गर्दा के-कस्ता निष्कर्षमा अनिवार्यतः पुगिंदो हो भन्नेतिर निरन्तर ध्यान दिनैपर्छ । परन्तु यसबाट निराश भने हुनुपर्ने देखिंदैन । उदाहरणको रूपमा महाभारत शान्तिपर्व (अ. ५९) मा राज्यको उत्पत्तिबारे युधिष्ठिरको प्रश्नलाई भीष्मले दिएका उत्तरलाई लिऊँ ।

इतिहासबारे युधिष्ठिरको प्रश्न थियो । लोभ र त्यसका परिणामहरूले गर्दा राज्यको उत्पत्ति भएको हो भनी भीष्मले भनेका थिए । वायुपुराण पनि प्रस्ट शब्दमा त्यस्तै देखाउँछ ।

सिन्धुसभ्यताका नगरहरूलाई राज्य भनी स्वीकार गर्नेहरूले भीष्मको त्यो जवाफमा पूर्ण सत्यता पाउनेछन् । भीष्मले चर्चा गरेका राज्यलाई आधुनिक परिमाणअनुसार इनकोएट स्टेट (Inchoate State) मा सजिलैसित राख्न सकिन्छ यद्यपि दैवी हस्तक्षेप भन्नेबारे समेत उल्लेख गरेर विकसित राज्यव्यवस्थातिर तिनले सङ्केत गर्न बिर्सिएनन् किनभने महाभारतको व्याससामु पूर्ण राज्यव्यवस्थाको विकासतर्फको प्रवृत्ति सुरु भइसकेको थियो ।

सिन्धुसभ्यताको पतनलाई सम्भवतः आफैँले देखेका र त्यसमा सहयोगसमेत गरेका तथा युगसामीप्यले गर्दा सो सभ्यताको उत्थानबारे सुनेका र जनश्रुतिका आधारमा सम्झनामा राखेका आर्य ऋषिजनले त्यो सभ्यताको सुखद परिणतिबाट आफूलाई जोगाउन दुई आदर्शलाई अँगालेका थिए भन्ने आज अनुमान गर्न सकिन्छ । तिनले सिन्धुका विलासवैभवको जीवनलाई आफ्नो र समाजनिम्ति यथासम्भव इन्कार गर्ने र सरल नवजीवनमा नै रहने प्रयास गरे ।

महाभारत, रामायण, वैदिक वाङ्मय र पुराणहरू सरल जीवन निम्तिका आकांक्षाले ओतप्रोत छन् । दोस्रो आकर्षणको रूपमा तिनले समुदायनिम्ति सामूहिक उत्पादन र उपभोगपद्धतिमाथि निरन्तर जोड दिने गरे । यो पक्ष सिन्धु-नगरसभ्यताको उत्थान अवधिको सन्देश थियो । कतिपय उपनिषद्ले अन्त्यमा 'सहानाववतु सहनौ भुनक्तु, सहवीर्य करवावहै तेजस्वी नावधीतमस्तु माविद्विषावहै' (मिलेर सँगै काम गरौँ, सँगै उपभोग गरौँ, सबै मिलेर वीर्यवान् काम गरौँ, हाम्रा अध्ययन प्रखर रहुन् र आपसमा द्वेष नगरौँ) भनी निरन्तर आफ्ना इच्छालाई प्रकट गर्ने गरे । भीष्मले त्यस्तो 'सत्ययुग' लाई 'लोभले अन्त्य गर्दा राज्यको उत्पत्ति भएको हो' भन्न चाहेका थिए ।

ऋक्संहितामा यत्रतत्र विराट्को प्रकल्पना प्रत्यक्ष र परोक्ष तवरमा छरिएर रहेका पाइन्छन् । त्रिविक्रम, हिरण्यगर्भ,

सहस्रशीर्षपुरुष, प्रकृति र मानवबीच अन्तरा-लम्बन, दुईवटा विवाहसूक्त, कुत्सविलाप, विश्वामित्रको सावित्री मन्त्र, सनतकुमारीको भूमादर्शन आदिमा विराट्सम्बन्धी दर्शनको तत्त्व प्रबल रूप छ । सिन्धुसभ्यताको विराटताबाट ती विचार उब्जिएको हुनुपर्छ ।

वैचारिकबाहेक भौतिक-सामाजिक जीवनमा पछिका देव-ऋषिजनले सिन्धुसभ्यताका विविध उपलब्धिलाई ग्रहण गरी अघि बढाए । ती मन्त्र द्रष्टाका गाई, गाडा, गहना माटाका नयाँ भाँडा, विवाहपद्धति, अन्त्येष्टि तथा जातकर्म संस्कारहरू, शिक्षा र उपनयनविधि आदि सिन्धुसभ्यताकै निरन्तरता ठहरिएमा आश्चर्य मान्नुपर्ने छैन । कपास र सुती कपडाका उपयोगका स्रोत पनि सिन्धु नै थियो । सिन्धुबाटै तर सीमित रूपमा वैदिक आर्यहरूले 'गृहदास' व्यवस्था ग्रहण गरे । ऋग्वेदमा पाइएका कतिपय घटना सिन्धुकालीन घटनाका संक्षिप्त सम्झना ठहरिनुपर्छ । पुराणहरूमा पाइने 'त्रिपुरदहन', 'कार्तिकेय जन्म' र 'देवासुर सङ्ग्राम', 'समुद्रमन्थन' वा 'ऋष्यशृङ्ग' मिथकहरू ऋक्संहिताको दिवोदास-शक्बर युद्ध, अभ्यावर्ती चायमानको कथाका सम्बन्ध सिन्धुसितै रहेको मान्नुबाहेक अर्को उपाय देखिँदैन । पुरन्दन (नगर विध्वंसक) रूपमा इन्द्रको अस्तित्वलाई सरस्वती सभ्यता विकासको परिवेशमा बाहेक अन्य सन्दर्भमा बुझ्ने ठाउँ देखिँदैन । मन्त्र र संस्कारहीन व्रात्यबारे वैदिक वाङ्मयले उल्लेख गर्नुपर्ने कारण नै 'मन्त्रहीन' अग्निपूजक सैन्धव आर्य हुनुपर्छ । मुसलमानहरूको आगमनभन्दा पहिलेसम्म आर्यदेशीय जीवनपद्धतिले सबै प्रकारका रैथानेहरूसित सहजीवन, सक्रिय आदान-प्रदान र जीवन अन्तर्भुक्तिको पद्धतिलाई अँगाल्नेद्वारा आफूलाई समृद्ध तुल्याउँदै लग्यो । सिन्धु नगरसभ्यताको अन्त्यपछि मात्र त्यो महत्त्वपूर्ण प्रक्रिया सुरु भएको हो भनी विश्वास गर्नुपर्नेतर्फ कुनै सङ्केत छैनन् । बरु त्यस्ता ग्रहणशीलताका गुण नभएका प्राचीन कालका सैकडौँ, हजारौँ गोठाले-रमन्ते जनसमुदायहरू इतिहासको गर्भमा भूमिसात् भएर विलीन भए । मन्त्रद्रष्टा, यज्ञकर्ता, अग्निपूजक आर्यहरूले हिमाली प्रदेशबाट सिन्धु र पन्जाबमा प्रवेश

गरेपछि आफूलाई अत्यन्तै संवेदनशील र ग्रहणशील राखी सांस्कृतिक र वैचारिक आधारमा समृद्ध र विशाल तुल्याउँदै लगेर एउटा उपमहादेशको सांस्कृतिक भौतिक निर्माण गरे । विविधतामा एकता त्यो नवनिर्माणको मूल जग थियो ।

सिन्धु र त्यसपछि आर्यदेशमा मानवजातिको एउटा अङ्गले त्यत्रो विशाल प्रयोग गर्दा हिमाली प्रदेशका जातीयहरूका (वा राज्य भन्ने हो भने राज्यका) के-कस्ता भूमिका रहे ? हिमाली प्रदेशको शिलाजित हरप्पाको उत्खननमा फेला पर्नु र सिन्धुनगरहरूमध्ये कैयौँले हिमाली प्रदेशका काठ र हात्तीदाँतहरू मेसोपोटामिया (तुर्किस्तान) सम्म निर्यात गरी व्यापारिक नाफा आर्जन गर्ने गर्थे । त्यो सबैमा तत्कालीन हिमाली नेपाल कुन रूपमा अङ्कित रह्यो र सोबारे के प्रमाण छन् ? महाभारतको सबैभन्दा पुरानो उपलब्ध पाण्डुलिपि (६ सय वर्षपहिलेको) नेपाल संस्करण हो । यहाँ पुनामा रहेका 'भण्डारकर पूर्वीय अध्ययन प्रतिष्ठान' को भनाइ त्यस्तै रहेको कुरा त्यसका प्रमुख प्रकाण्ड विद्वान् डा. सुधाङ्करले त्यस्तै भनेका छन् । त्यो नेपाली पाण्डुलिपि र बङ्गाली पाण्डुलिपिमा निकै समानता रहे तापनि नेपाली संस्करणलाई सबैभन्दा पुरानो मानिएको छ । **अभिज्ञान शाकुन्तल** र **कथा सरित सागर**का पाठलाई नेपालले संसारनिम्ति जोगाइदिएको हो ।

आर्यदेशीय सामाजिक-सांस्कृतिक निर्माण इतिहासको मूल स्रोत वैदिक, पौराणिक वाङ्मय हुन् । ती वाङ्मयका सृष्टिमा नेपालको ठाउँ के-कस्तो र कहाँ रह्यो ? विद्वान्हरूबाट म उत्तर चाहन्छु । नेपाललाई हिन्दूराज्य भनेर मात्र पुग्दैन हिन्दुत्वको विकासप्रक्रियामा नेपाली सहभागिताको रूपलाई पनि वैज्ञानिक खोजका आधारमा निश्चित ठहर गर्नु जरुरी भइसकेको छ ।

मधुपर्क, असोज, २०५१

□□□

२५. राजदूत प्रणिधिका महत्त्वपूर्ण प्राचीन घटना

महाभारतमा विराट्पर्वको अन्त्यतिर द्रौपदीसहित पाँच पाण्डवका तेह्रौँ वर्षको गुप्तवास नाटकीय ढङ्गले अन्त्य भयो । अभिमन्यु र उत्तराको विवाह सम्पन्न भयो र त्यो विवाहमा आमन्त्रित भएर आएका विभिन्न राजाहरू आफ्ना देश फर्किएपछि कौरवपक्षसित अनिवार्यतः हुने युद्धनिम्ति दुवै पक्षले सैन्य सङ्ग्रह सुरु गरे ।

त्यसै बेला उद्योगपर्वको अध्याय पाँचमा वासुदेव कृष्णले विवाहपश्चात् फर्किन लागेका राजाहरूको सभालाई सम्बोधन गर्दै युद्धपूर्वको कूटनीतिको दिशा निर्धारण गरे ।

कूटनीति भनेको शान्तिको समयमा अथवा युद्ध हुनुभन्दा पहिले युद्ध पद्धति मानिन्छ । कूटनीतिले आफ्नो पक्षको समग्र राज्यस्वार्थको सिद्धिलाई आफ्नो औचित्य ठानेको हुन्छ । यो सामान्य परिभाषाअन्तर्गत कूटनीतिले समयानुकूल रणनीति (Strategy) र बदलिँदो स्थितिअनुरूप त्यसमा सहायक हुने कार्यनीति (Tactics) अपनाउँछ । यस सन्दर्भमा के भन्नु पर्दैन भने राज्यहरू आफ्ना समयमा जुन स्तरमा अराजक, द्वैराज्य, वैराज्य, राजतन्त्र र गणतन्त्र हुनेतिर केही अघि बढिसकेको (Inchoate) अवस्थामा रहेका तिनका राजनीति र त्यो राजनीतिको सञ्चालनविधि- कूटनीति उस्तै विकसित, अविकसित वा अर्धविकसित स्थितिका हुने गर्दछन् । तात्पर्य के भने कूटनीतिकको कुरा गर्दा अनुमानतः आजभन्दा ३४ सय वर्षपहिलेको कौरव- पाण्डव युद्धसमयको कूटनीतिक पाँच वर्ष पहिलेसम्म शीतयुद्धकालीन सोभियत-अमेरिकाली डिप्लोम्यासीस्तरको हुन सक्तैनथ्यो ।

सत्यवतीपुत्र व्यासले आफ्ना शिष्यहरू सुमन्तु, जैमिनी, वैशम्पायन, पैल, लोमहर्षण आदिलाई भनेका, वैशम्पायनले केही

दशकपछि सर्पयज्ञमा जन्मेजयलाई सुनाएका र सके केही शताब्दीपछि नैमिषारण्यमा भएको दीर्घकालीन यज्ञमा ऋषिहरूबीच कहिएको रूपमा आज उपलब्ध महाभारतका कुनै पक्षबारे वस्तुनिष्ठ र समीचीन वैज्ञानिक निष्कर्षसाथ केही भन्नु अहङ्कारको सीमा नाघेका उद्दण्डता ठहरिनेछ तथापि, उपयर्पुक्त परिवेशभित्र पनि सत्यको निकै नजिक पुगेर स्थापनाहरू प्रस्तुत गर्न नसकिने भने होइन ।

माथिका कुरालाई ध्यानमा राखी यी विषयका मेरा यावत् लेखहरूलाई पढिनुपर्छ भनी दुई दशकभन्दा बढी पहिले नै मैले पटकपटक भनेको हुँ । सोही दिशामा यहाँ म के भन्न चाहन्छु भने त्यस्तो महाभारतको उद्योगपर्वको जम्मा १९६ अध्यायमध्ये कम्तीमा पचासी अध्याय कूटनीतिको परिभाषा शिष्टाचार र मर्यादा, अभ्यास र अनुशासन तथा कूटनीतिक आधारभूत पद्धतिबाट विचलित हुँदाका परिणामसित जोरिएका देखिन्छन् । अझ भन्ने हो भने उद्योगपर्वका १९६ अध्यायमध्ये १४९ अध्याय सैद्धान्तिक कूटनीति (Diplomatic Principals) का परिभाषा, अभ्यास र परिणतिसित जोरिएका छन् । ती अध्यायहरूमा कूटनीतिक अभ्यास गर्दा पहिले कहाँ, कसले, कस्तो सफलता वा विफलता व्यहोर्नुपरेको थियो भन्ने उदाहरणहरू सम्झाउने मिथकीय रूपमा समेत आख्यानहरू छन् । यसबाट के देखिन्छ भने स्वयम् उद्योगपर्वमा देखिएको कौरव-पाण्डव कूटनीतिक व्यवहार पूर्वइतिहास र पहिलेका अनुभवमा आधारित थिए ।

मेरो विचारमा उद्योगपर्वका सुरुका १४९ अध्यायलाई व्यवस्थित कूटनीतिक अभ्याससम्बन्धी सभ्य मानवइतिहासको पहिलो अभिलेख मान्नुपर्छ । आजको मापदण्डमा नाप्दा त्यो कूटनीतिक इतिहास किञ्चित हास्यास्पद र बढी मिथकीय नत्र साह्रै जनतान्त्रिक र उत्तिकै असम्भवजस्तो देखिन्छ तापनि आधुनिक कूटनीतिक र त्यसका पद्धतिको, कूटनीतिको वैदेशिक संवाह- उपकरण राजदूतका

गुणदोष, आचारसंहिता, निष्ठा र चरित्र, ज्ञान बुद्धिविलक्षणता व्यवहारपटुता, साहस आदिबारे उद्योगपर्वले आज पनि सहायक हुने खालका स्थापनाहरू मानवइतिहास पहिलोपटक प्रस्तुत गऱ्यो ।

सफल अन्तर्राष्ट्रिय कूटनीतिले राज्यबीच शान्ति भङ्ग हुन नदिई राष्ट्रिय स्वार्थको संवर्द्धन गर्न सक्नुपर्छ । कुरुक्षेत्रमा कूटनीतिको त्यो मूल लक्ष्य विफल भएजस्तो छ किनभने कृष्णले सुरु गरेका शान्तिप्रयासले केही महिनाभन्दा लामा जीवन पाउन नसकी महाविनाशकारी त्यस्तो विशाल युद्धमा परिणत भयो जसमा युद्धरत कुनै पक्ष पनि व्याकरणको अर्थनिम्ति बाहेक विजयी भएन । यो भूखण्डका पौराणिक इतिहासका विद्वान् अध्येताहरूमध्ये केहीले कुरुक्षेत्रको युद्धले आर्यावर्तलाई एक हजार वर्षनिम्ति जनस्तरमा पराजित गरिदियो । त्यो युद्धपछि युद्धपूर्वको समृद्धि, ऐश्वर्य र वैचारिक उच्चतामा पुग्न आर्यावर्तले एक हजार वर्ष पर्खिनुपरेको मात्र होइन कि यो भूखण्डका हिन्दूहरूको सर्वतोमुखी विकासमा बाधकको रूपमा अहिलेसम्म पनि क्रियाशील कर्म, धर्म र ब्राह्मणवाद, त्यसमा पनि पौरोहित्यले कुरुक्षेत्रजनित पराजय, नैराश्य र पलायनको सामाजिक स्थितिलाई आफ्नो संस्थागत अभ्युत्थाननिम्ति मलिलो माटो बनाउन सक्यो भन्ने विद्वान्हरू छन् ।

त्यस्ता निष्कर्ष ठीक ठहरिने भरपर्दा खालको पर्याप्त सामग्री उपलब्ध भइसकेका छन् वा उपलब्ध सामग्रीका समीचीन वैज्ञानिक परीक्षण भएर त्यो निष्कर्ष स्थापित भएको हो भनी पुष्टि गर्न सक्ने स्तरको मेरो आफ्नो अध्ययन नरहेको हुँदा कुरुक्षेत्र युद्ध र त्यसको परिणामको पक्ष वा विपक्षबारे म केही भन्न सक्तिनँ । केही प्राचीनतम स्रोतले भने कौरव-पाण्डव युद्धको ३५ वर्षपछि यो संसारमा कलियुग सुरु भयो भन्दै कलियुगलाई घोर निन्दा गरेका छन् । यो निन्दा कार्यमा स्वयम् महाभारतका केही पर्व अग्रणी रहेका देखिन्छन् । साथै कुन कुरा पनि स्वीकार गर्नैपर्छ भने

प्राचीन हिन्दू वाङ्मयमा मैले कुनै एउटा त्यस्तो ग्रन्थबारे आजसम्म थाहा पाउन सकिनँ जसले भविष्यको संसारनिम्ति आफ्नो समयको धरातलमा उभिएर सबल आशा र उज्ज्वल सपना देख्ने कोसिससम्म गरेको होस् । सत्य हो, फेरि पनि महाभारतमा नै 'यतो धर्मस्ततो जय' भन्ने अभिव्यक्ति झन्डै सुरुदेखि आखिरसम्म पटकपटक दोहोरिएको छ तर त्यसले तत्कालीन वर्तमाननिम्ति मात्र मार्गदर्शन गराउन खोजेको देखिन्छ ।

उद्योगपर्वमा देखिएको राजनीतिक र त्यसको अङ्गभूत कूटनीतिको आधारसिद्धान्तको रूपमा कृष्ण, पाण्डव, विदुर, विकर्ण आदिले त्यही यतो धर्मस्ततो जयलाई अपनाएका देखिन्छन् ।

सुरुमा द्रौपदीका पिता राजा द्रुपदले आफ्ना मूल पुरोहितलाई राजदूत बनाएर कौरवसभामा पठाए । अभिमन्यु-उत्तराका विवाहमा निमन्त्रित भई द्रुपद विराटनगर पुगेका थिए । आफ्ना पुरोहितको द्रुपदले राजदूतको उद्देश्य, कर्तव्य र पद्धतिबारे दिएका निर्देशनअनुसार नै पुरोहित राजदूतले सबै कुरा भीष्म र धृतराष्ट्रसामु गरे । धृतराष्ट्र र भीष्मले पनि प्रतिपक्षको राजदूतप्रति पालन गर्नुपर्ने यावत् कर्तव्य सौम्य मनोभाव र आचारणका अवलम्बन गर्दै सम्पन्न गरे । द्रुपद राजाले आफ्ना पुरोहितलाई पाण्डवतर्फका राजदूतको रूपमा कौरवसभामा पठाउँदा अर्थात् प्रणिधि वा नियुक्त गर्दा कौरवहरूलाई भन्नुपर्ने र हस्तिनापुर बस्दा त्यहाँ गर्नुपर्ने कूटनीतिक पर्यवेक्षणका कार्यहरूबारे निर्देशन दिएका थिए । त्यो समय दुवै ठाउँमा युद्धनिम्ति सर्वातोमुखी तयारी चलिरहेको समय थियो । त्यस कारण द्रुपदले कौरवपक्षको सैन्य शक्तिबारे राम्रोसित बुझबुझारथ गर्नु र त्यो बुझबुझारथनिम्ति हस्तिनापुरमा आफ्नो बसाइलाई बढीभन्दा बढी लम्ब्याउने कोसिस गर्नु भनेका थिए ।

धृतराष्ट्रले भने पुरोहितको त्यो मनसाय बुझेर होला पुरोहित राजदूतका सबै कुरा सुनिसकेपछि "बाजे, मैले जम्मै कुरा बुझेँ, तपाईं यहाँ लामो समय बस्ने कष्ट नगर्नुस् र छिट्टै पाण्डवहरूछेउ

फर्किनुस्, आफ्ना कुराहरूबारे म यहाँ राम्ररी विचार विमर्श गर्नेछु । अनि जे गर्नु वा भन्नुपर्ने हो त्यसबारे बताउन आफ्नो राजदूतको रूपमा सञ्जयलाई म पाण्डवहरूछेउ पठाउनेछु" भनी ती पुरोहित राजदूतलाई प्रायः विफल उद्देश्यको रित्तो हात पाण्डवहरूछेउ उपप्लव्य पठाइदिए ।

महाभारतमा दौत्यकर्म र राजदूत प्रणिधि-राजदूत पठाउने कार्यका अन्य कम महत्त्वका कतिपय घटनाहरू उल्लेख भएका छन् । उद्योगपर्वका तीनवटै दौत्यकर्म ती सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण घटना हुन् भन्ने निश्चित देखिन्छ । यी घटनाहरूमा देखा परेका दौत्यव्यवसायको कर्तव्य, पात्रत्व, पद्धति तथा लक्ष्यका सिद्धि वा विफलता विष्णुगुप्त कौटिल्यको 'अर्थशास्त्र' मा प्रस्तुत कूटनीतिक पद्धतिसम्बन्धी प्रकरणको स्तरमा छैन, यद्यपि आधारभूत कूटनीतिक सिद्धान्त महाभारत र कौटिल्य दुवैमा एकसमान देखिन्छन् ।

यहाँ तैपनि के भन्नैपर्छ भने उद्योगपर्वमा देखिएको कूटनीतिक अभ्यासको सिद्धान्त यतो धर्मस्ततो जय आधारित रहेको देखिँदा कौटिल्यद्वारा प्रतिपादित कूटनीतिक अभ्यासका सिद्धान्तमा कपट, छल, नकारात्मक षड्यन्त्र, हत्या, गोपनियता, शाठ्य आदिले प्रमुख उपायका रूपमा मान्यता पाएका छन् । त्यसो हुनु स्वाभाविक थियो किनभने कौरव-पाण्डव राज्य साह्रै अविकसित राज्यव्यवस्था र अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्धको युग थियो । त्यो युगमा राज्यस्तरमा समेत सामूहिक र व्यक्तिगत जीवनका अतिसरलता र सम्बन्धका सुगमताले गर्दा कूटनीतिमा धर्मले ठाउँ पाउनु स्वाभाविक थियो । तर, कौटिल्यको समय अर्थात् नन्दवंशको समाप्ति, मैर्यवंशको उदय र पश्चिममा युनानी सिकन्दरको आक्रमणको समयमा आइपुग्दा राज्यको रूपमा ठूलो विकास भई व्यवस्थित बनोटमा पुग्दा त्यस्तो संश्लिष्ट राज्यव्यवस्थालाई धर्मले मात्र सञ्चालन गर्नु सम्भव रहन गएको थिएन । नयाँ व्यवस्थाको कूटनीतिले छलकपट, षड्यन्त्र, धुर्त्याइँ, शाठ्य आदि विधिलाई आफूमा समावेश

नगरी राष्ट्रिय हितको जगेर्ना गर्नु सम्भव नहुने स्थिति कौटिल्यको समयमा उपस्थित भइसकेको थियो ।

तर, महाभारतकै कुरालाई अगाडि बढाऔँ । द्रुपद राजाको पुरोहित राजदूतलाई रित्तो हात फर्काएपछि धृतराष्ट्रले मनोनीत राजदूत (Embassdor Designer) सञ्जयलाई बोलाएर सबैभन्दा पहिले पाण्डवपक्षका दृश्य र अदृश्य शक्तिहरू अनि आफ्ना पक्षका त्यस्तै सङ्गीत र अन्तर्विरोधहरूबारे आजको भाषामा ब्रिफिङ गरे । अनि राजदूतले अनुसरण गर्नुपर्ने गुण र निवारण गर्नुपर्ने दोषबारे बताए । यस ठाउँमा धृतराष्ट्रमा कूटनीतिक पद्धति र राजदूत प्रणिधिका व्यावहारिक पक्षबारे उच्चस्तरीय र प्रशंसनीय ज्ञान र अनुभव रहेको देखा परेको छ ।

धृतराष्ट्रबाट ठीकसित सूचित र निर्देशित भएका सञ्जयले उपप्लब्य गएर युधिष्ठिरसामु आफ्नो औपचारिक परिचय र प्रमाणपत्रजस्तै प्रस्तुत गरे । उद्योगपर्वको यो २३औँ अध्यायका श्लोकहरूका सूक्ष्म अध्याय गरी चित्र प्रस्तुत गरेमा अचेल नारायणहिटी राजदरबारमा कुनै विदेशी राजदूतले श्री ५ महाराजधिराजमा आफ्नो ओहोदाको प्रमाणपत्र प्रस्तुत गर्दाको चित्र जीवन्त हुन थाल्नेछ । फरक के मात्र छ भने उद्योगपर्वमा प्रमाणपत्र दिँदा र लिँदा दुवै पक्षले आफ्ना सबै कुरा मुखले बोलेका छन् । अचेल राजदरबारमा भने प्रमाणपत्र प्रस्तुत गर्दा शब्दका मौखिक आदानप्रदान न्यूनतम र लिखित आदानप्रदान अधिकतम हुने गर्छन् ।

राजदूत सञ्जयलाई युधिष्ठिरले स्वागत गरी कुराकानी गर्दाको अध्याय २३ मा साम, दाम, दण्ड भेदका चारवटै शस्त्रहीन पद्धतिलाई युधिष्ठिरले प्रयोग गरेका छन् । त्यति गरेपछि युधिष्ठिरले त्यो अध्यायको अन्त्यमा सञ्जयलाई भने- "सञ्जय, धृतराष्ट्र-पुत्रमाथि अन्य विविध उपायद्वारा विजय गर्नु सम्भव नहुँदा साधुकर्मजस्तो राम्रो व्यवहार मात्रद्वारा विजय पाउनु निश्चय नै

सम्भव छैन ।" युधिष्ठिरको यो वाक्यलाई आफूले रोजेको कूटनीतिक बाटोमा तिनीद्वारा गरिएको सर्वोत्कृष्ट अतिसौम्य तर उत्तिकै सुदृढ अभिव्यक्ति हो भन्ने म ठान्छु ।

सञ्जयले पनि कूटनीतिक भाषा प्रयोग गर्दा उद्योगपर्वमा आफूलाई युधिष्ठिरको समकक्ष उभ्याएका छन् । दुवै पक्षको कूटनीतिमा मर्यादा, द्वेष र छलकपटरहितता, सदाचार, उद्देश्यपरकता र सद्उपायद्वारा आफ्ना पक्षका पुष्टि प्रयासका तत्त्वहरू निकै सक्रिय भएका देखिन्छन् । त्यो दौत्य कर्म युद्ध निवारण र शान्तिको रक्षाका उद्देश्यले गरिएको हुँदा शान्तिमाथि जति जोड दिइएको छ युद्धको दार्शनिक पक्षलाई दृष्टिबाट तिरोहित राख्ने कतै चेष्टा गरिएको छैन भने त्यो युद्धधर्मको विजयनिम्ति र करुणाको पालन तथा कारुणिकताको अनुसरणनिम्ति हुनेछ भन्नेबारे दुवै पक्षले जोड दिएका छन् ।

युद्ध नजिक आउँदै गर्दा विपक्षका राजदूतसामु युधिष्ठिरले शान्ति र न्यायका साथै कारुणिकताको विजयनिम्ति युद्धजस्ता शाश्वत मूल्यवादी अतः समय नसुहाउँदो जस्तो प्रवचन गरिरहेको भन्ने आफैँलाई लागेर होला युधिष्ठिरले अध्याय २८ को अन्त्यतिर कृष्णलाई कुराकानीमा ताने । कृष्णप्रति युधिष्ठिरका जिम्मेवारी प्रबल रहेको र आफू एक्लो मात्रले अन्तिम टुङ्गो लगाउन नहुने विचार युधिष्ठिरमा त्यस बेला उदाएको देखिन्छ ।

सञ्जयसित कूटनीतिक वार्तामा युधिष्ठिरको सभामा कृष्णको प्रवेश भएपछि चित्रमा नै आमुल परिर्वतन् जस्तो हुन थाल्छ । एउटा वाक्य हेरौँ । सञ्जयसँग कुरा गर्दागर्दै कृष्ण भन्छन्- "राजाहरूका सबै धर्मको सम्पूर्ण तन्त्र युद्ध गर्नमा अथवा युद्ध नगर्नुमा नै धर्मतन्त्र निहित छ भन्ठान्छौ कि के हो सञ्जय ? तिमी जे भन्न खोज्छौ तिनै कुरा सुन्न म यहाँ उद्यत छु ।"

कौरव र पाण्डवबीचका परिवन्दहरू किन र कहिलेदेखि कसरी बिग्रिँदै गए भन्नेबारे सुरुदेखिका घटनाहरूका उल्लेख गर्दै

कृष्णले कुरु-पाण्डवहरू युद्धमैदानमा आमनेसामने उभिने दुःखदायी स्थिति आइपुगेको उल्लेख गरेर 'बरु म यस्तो बिग्रेको स्थितिलाई सकेसम्म सच्याउने कोसिस गर्न आफैँ नै हस्तिनापुर जान चाहन्छु' भने । कृष्णले शान्ति र सद्भावको पक्षमा प्रबल सदाशय प्रकट गरे । स्वभावतया उपप्लव्यमा सञ्जयको दौत्यकार्यको उद्देश्य अन्त्य भयो । त्यो अन्त्यलाई म सफल परिणति ठान्छु ।

शान्तिको पक्षमा वार्ता गर्न सात्यकि र आफ्ना अन्य महत्त्वपूर्ण सहायकहरू र सेनासहित कृष्ण हस्तिनापुर जाने भए । प्रश्नका सबै पक्षमाथि फेरि सुरुदेखि नयाँ र गम्भीर छलफल गर्नुपऱ्यो । जुन पाण्डव-पक्षको प्रतिनिधि भएर कृष्ण जान लागेका थिए त्यो पक्षका प्रत्येक महत्त्वपूर्ण व्यक्तित्वका विचारलाई कृष्णले राइरत्ति बुझ्नु मात्र परेन कि कुनै आन्तरिक मतभेद छन् भने पनि साङ्गोपाङ्ग छलफलद्वारा परस्परमा आन्तरिक सहमति प्राप्त गर्नुपऱ्यो ।

त्यस्तो उद्देश्य लिएर युधिष्ठिरसभा बस्यो । त्यो सभामा पाण्डवपक्षका प्रत्येक ठूलाबडाका शक्ति र कमजोरीहरू छ्यान्नब्यान्न भई नाङ्गा भएर प्रकट भए । कृष्ण आफूले केही नबोली सबैका विचार सुनिरहेका थिए । त्यो छलफलमा वीरवर अर्जुन र भीमजस्तालाई द्रौपदीले नराम्रोसित फट्कार्नुपऱ्यो । सत्य र धर्मको पक्षमा सात्यकिजति नै र झन् माथिल्लो स्तरमा, सके निर्णायक भूमिकायुक्तजस्ती द्रौपदी रहेकी देखा परिन् ।

हस्तिनानुरनिम्ति कृष्ण हिंडे । पठाउने पक्ष पाण्डवले भव्य बिदाइ र स्वागत गरे । कौरवपक्षले कृष्णको विशाल स्वागत गरे । महाभारतको तेस्रो अति महत्त्वपूर्ण राजदूत-प्रणिधि अध्याय सुरु भयो । कौरवसभामा कृष्ण र कृष्णबारे धृतराष्ट्र, भीष्म, द्रोण, दुर्योधन, दुःशासन, कर्ण अनि कौरवसभाबाहिर विदुरको घरमा बसेकी कृष्णकी फुपू विधवी कुन्तीका कूटनीतिक व्यक्तित्व र व्यवहारहरू उद्योगपर्वमा महाभारतमा जे-जस्ता देखिए ती सबैलाई

सभ्य मानवसमुदायको प्रागऐतिहासिक युगको कूटनीतिक व्यवहार र दौत्यकर्मको आफ्नो खालको विलक्षण अभिलेख मान्नुबाहेक अर्को बाटो म देख्तिनँ ।

मानवइतिहासमा समाजमा समूहको व्यवहारमा सार्वभौमिकता रहन्छ त्यो सार्वभौमिकतालाई ठूलोभन्दा ठूलो व्यक्तित्वले पनि एक्लै खलबल्याउनु र आफूले चाहेको बाटोमा डोऱ्याउनु सम्भव हुँदैन । ईश्वरवादीहरूले समेत ईश्वरको सर्वशक्तिमन्तता ठाउँठाउँमा खण्डित भएकालाई स्विकारेका छन् । त्यो स्वीकृति र सामूहिकको सार्वभौमिकतालाई म मानिस हुनुको गरिमा ठान्दछु ।

कौरवसभामा वासुदेव कृष्णले एउटा सत्यपक्षलाई चित्त बुझाएर युद्ध निवारण गर्नेतर्फ प्रबल र सतत प्रयास गरे तर सफल भएनन् । कर्णजन्मका कुरा उठाएर कर्ण र दुर्योधनबीच भेद उत्पन्न गर्ने तिनको कोसिस स्वयम् कर्णसामु पराजित भयो । अन्त्यमा कुन्तीले कृष्णलाई विलक्षण तवरमा प्रतीकात्मक सल्लाह दिँदै द्रौपदी अत्यन्त बद्धिमती छिन् तिनले जे भन्छिन् सोहीअनुसार गर्न मैले सल्लाह दिएकी छु भनी पाण्डवहरूलाई बताए भनी कृष्णलाई भनिन् तथापि सन्निकट युद्धको सङ्कटापन्न घडीमा कुन्तीको यथार्थ सल्लाह तिनले त्यसै बेला सुनाएकी विदुला र त्यसको छोरा सञ्जयबीचको वार्तालापमा प्रकट भइसकेको थियो । स्थानाभावले गर्दा यो लेखलाई मैले अत्यन्तै संक्षिप्त तुल्याउनुपरेकाले राजदूत- प्रणिधिका माथि उल्लिखित तीन घटनामा प्रकट भएका सिद्धान्त, विवेचना, घटना तथा तर्कका कैयौँ महत्त्वपूर्ण क्षेत्र हुन् भन्ने देखेको पक्षहरूलाई मैले छेउ लगाएर यति राख्नु पऱ्यो । तैपनि प्राचीन कूटनीतिक र राजदूतकार्यबारे उपर्युक्त तीन घटना विवरणात्मक र विश्लेषणात्मक अध्ययन, अनुसन्धान र शोधकार्यका निम्ति महत्त्वपूर्ण छन् ।

मधुपर्क, मङ्सिर, २०५१

□□□

२६. राजदूत भएर कौरवसभामा कृष्ण जाने

कौरवपक्षको राजदूत भएर पाण्डवपक्षसित युद्ध र शान्तिबारे वार्ता गर्न गएका राजदूत सञ्जयलाई वासुदेव कृष्णले सम्मान, सत्यकथन, अधिकार र न्यायका आधारमा जबाफ दिंदै निरुत्तरजस्तै तुल्याए । कौरव र पाण्डव दुवै पक्ष अन्योन्याश्रित शक्तिका रूपमा एकमना भएर शान्तिसाथ बस्दै ऐश्वर्य र समृद्धितर्फ आ-आफ्ना वलवीर्यको प्रयोग गरून् तथा कुनै पक्षको पनि शक्ति र अस्तित्वको क्षय नहोओस् भन्ने कृष्णको त्यस अवसरको अभिव्यक्ति थियो । जङ्गल र बाघको अन्योन्याश्रित उदाहरण दिंदै कृष्णले वर्तमान विश्वमा चलिरहेको पर्यावरण सुरक्षासम्बन्धी आन्दोलनलाई समेत हुने गरी भने- "सञ्जय, आफ्ना छोराहरूसँगै धृतराष्ट्र वन र पाण्डव भनेका त्यो वनमा बस्ने बाघ हुन् । त्यस कारण बाघसमेत यो वनको विनाश नगर न वनमा बाघलाई नै मार किनभने वनबाट बाहिर निस्कने बाघ मारिन्छ, उता बाघ नभएको वनलाई मानिसहरू सजिलैसित काटेर नष्ट तुल्याइदिन्छन् त्यस कारण बाघले वनको रक्षा गरोस्, वन पनि बाघलाई पाल्ने गरोस् ।"

समस्या अत्यन्तै अल्झिसकेको हुँदा समाधाननिम्ति आफैं हस्तिनापुर जाने विचार कृष्णले प्रकट गरे । कौरवपक्षका राजदूत सञ्जयले मर्यादित तवरमा पाण्डव पक्षसित बिदा लिए र उत्तिकै मर्यादित र सम्मानित तवरमा पाण्डवपक्षले तिनलाई बिदा गरे । सञ्जयलाई बिदा गर्दा युधिष्ठिरले गरेका सम्भाषण, उदारता, विनय, न्याय भाव तथा विपक्षका सबै व्यक्ति र सामाजिक अङ्गप्रति अत्यन्त शिष्ट र सद्भावप्रेरित वचनले भरिपूर्ण छ । कौरवपक्षका नारीहरूप्रति मात्र होइन रूपाजीवा वेश्याहरूप्रति समेत सद्भावपूर्ण सन्देश दिंदै युधिष्ठिरले "कदाचित् युद्ध नै भयो

भने र त्यो युद्धमा आफ्नो पक्ष विजयी भएमा पराजित पक्षका सबैप्रति आदरसम्मान, न्यायविवेकलाई म आफूले अनुसरण गर्ने आश्वासन सबैलाई दिनु है सञ्जय" भनी आग्रह गरे । कौरवपक्षका प्रत्येक वरिष्ठ व्यक्तिनिम्ति युधिष्ठिरले केही न केही सम्मान र सद्भावका वचन बोले, त्यस क्रममा सञ्जयप्रति युधिष्ठिरको अन्तिम वाक्य यहाँ उल्लेख्य छ । आफूले मीठा मात्र कुरा गरेकोबाट भ्रम उत्पन्न नहोस् भन्ने विचार गरेर होला युधिष्ठिरले भने- "सञ्जय, म शान्ति र युद्ध दुवैनिम्ति समर्थ छु, धर्म र अर्थबारे मलाई ठीक-ठीक सम्झना छ । समयानुसार म कहिले कोमल र कहिले कठोर हुन समर्थ छु ।"

उपप्लव्यबाट हस्तिनापुर फर्किएर सञ्जय धृतराष्ट्रछेउ पुगे । सञ्जयले पाण्डुपक्षका छोटकरी कुरा गरी धृतराष्ट्रको व्यक्तित्वमा रहेको ठूला कमजोरीबारे चर्चा गर्दै भाग्यको हातमा नाच्ने कठपुतलीको अवस्थामा धृतराष्ट्र रहेका छन् भनी आफ्नो असन्तोष प्रकट गरे ।

सञ्जयको प्रारम्भिक प्रतिवेदन सुनेपछि धृतराष्ट्रले दोस्रो दिन कौरव सभा बोलाउन र सञ्जयले त्यहीँ सबैलाई आफ्नो कुरा सुनाउनु बेस हुनेछ भनी सञ्जयलाई बिदा गरे ।

तर जन्मान्ध धृतराष्ट्रको मन क्रमशः अति व्याकुल हुँदै गयो । तिनको दोषी हृदय सञ्जयका दुई वाक्यद्वारा साह्रै उद्वेलित र अशान्त हुन थाल्यो । आफ्नो ढोकापालेलाई भनेर धृतराष्ट्रले विदुरलाई बोलाए र आफ्नो हृदयको अशान्त स्थितिबारे बताउँदै विदुरसित सहायता मागे ।

त्यो रातभरि धृतराष्ट्र र विदुरबीच कूटनीतिको विषयबाहिर नीतिशास्त्रबारे वार्ता भयो जसलाई विदुरनीति भनिन्छ । त्यस बेला जीवन र मृत्युबारे समेत ती दुईबीच कुराकानी भए । सनतकुमारले यो संसारमा मृत्यु नै छैन कर्तव्यपालन र यशस्वीका शरीर ढल्नसक्छन् तर तिनको मृत्यु हुँदैन भनेकाबारे चर्चा भयो ।

सनतकुमारअनुसार कामना नै पीडा र मृत्युको मूल स्रोत हो तर कामनारहितहरू निर्भर र अमृत हुन्छन् ।

आसन्न युद्धको गम्भीर सङ्कटमय कालमा राजदूत सञ्जयका प्रारम्भिक कुरा सुनेर गम्भीर चिन्तामा परेका धृतराष्ट्रले विदुरलाई बोलाएर आचारसंहिता धर्मशास्त्र तथा जीवन र मृत्युबारे दार्शनिक चर्चा गर्नुसित कूटनीतिको के सम्बन्ध भन्ने प्रश्न गर्न सकिन्छ ।

मेरो विचारमा हिन्दू जीवन आदर्श व्यक्ति र समष्टि दुवै तहमा एकीकृत जीवनदर्शन माथि जोड दिने जस्तो त्यो जीवन अभ्यासले विभाजनका आधारमा मूल्यहरूका अनुसरणलाई कहिल्यै सिफारिस गरेन । हिन्दू जीवनले ईश्वरेच्छा अर्थात् दैवी कृपामाथि त्यतिसाह्रो निर्भरता देखाएन जति मानवीय मूल्यहरूका अनवरत तथा एकीकृत अभ्यास र उपस्थिति, समस्याको कूटनीतिक समाधान खोज्दा दार्शनिक प्रश्नहरू पनि अल्झिएर आउनु त्यस कारण हिन्दू जीवनपद्धतिमा स्वाभाविक मात्र होइन महाभारतमा अनिवार्य भएको हो । महाभारतमा यसरी वैचारिक सङ्गतिमाथि ध्यान नदिई बीचबीच गैरसान्दर्भिकजस्ता देखिने प्रशस्त चर्चाहरू भएका पाइन्छन् । जेलिएको जीवन प्रवाहलाई बुझ्न नसकी लेखकले घटना अङ्कित गर्दा आज त्यस्ता त्रुटि प्रकट भएका होलान् ।

उद्योगपर्वको अध्याय ४८ मा कौरवसभाका ज्वाज्वल्यमान सूर्य ताराहरूसामु राजदूत सञ्जयले विराटनगरमा पाण्डवपक्ष र वासदेव कृष्णसित भएका कुराहरू आफ्ना किसिमले बताए । पाण्डवपक्षमा कुनै विभाजन छैन । त्यहाँ नारीहरूसमेत युद्धनिम्ति तयार छन् भनी बताए । भीष्मले सञ्जयका कुरालाई आफ्नै प्रकारले समर्थन गरे । द्रोण पनि सञ्जयका साथ थिए परन्तु कर्ण दुर्योधनको पक्षमा घमण्डी हुँदै गएको थियो । धृतराष्ट्रलाई भने भीष्म, द्रोण, सञ्जयका कुरा मन परेनन् । त्यस अवस्थामा त्यो कौरवसभामा राजदूत सञ्जय मूर्च्छित भए । सञ्जयको मुर्छालाई

धृतराष्ट्रले आफ्नो अव्यावहारिक हठवादिता र कठोरताको सत्य कारणले भन्दा पनि पाण्डवपक्षको तेजबाट विराटनगरमा अभिभूत भई हस्तिनापुरको कौरवसभामा आएर मूर्च्छित भएको भन्ने अर्थ लगाए । विवेकरहित पक्षको राजदूत हुँदाको असह्य स्थितिलाई सञ्जयको मूर्च्छाले कौरवसभामा प्रकट गरेको थियो । होसमा आएपछि सञ्जयले पाण्डवपक्षको झन् ठूलो बयान गरे । तिनले श्रीकृष्ण अर्जुनबीच कति हार्दिक मैत्री छ भन्ने कुराको उदाहरण दिँदै कृष्ण, अर्जुन, द्रौपदी र सत्यभामा बसेका कोठामा अभिमन्यु र नकुल-सहदेवजस्तालाई समेत प्रवेश निषेध गरे तापनि आफूलाई भने त्यही कोठामा बोलाइएको र आफूले कृष्णका दुवै पाउ अर्जुनको एक पाउ द्रौपदीको र दोस्रो पाउ कृष्णपत्नी सत्यभामाको काखमा रहेको देखेको कुरा सञ्जयले बताए ।

कौरवसभामा सञ्जयले निष्पक्ष र यथार्थ प्रतिवेदन दिँदा कर्ण निकै उत्तेजित भए । भीष्मले उनलाई सम्झाउन खोजे तर भीष्म र कर्णबीच भनसुन नै बढ्यो र आउँदो लडाइँमा भीष्म शान्त नहुन्जेल अर्थात् नमरुन्जेल आफू लडाइँमा नउत्रिने कुरा गरेर कर्ण त्यहाँबाट हिँडे । सञ्जयले शान्त र न्यायको पक्षमा कौरवसभाको चित्त बुझाउन सकेनन् । सारांश के भने आउँदो युद्धको उद्देश्यबारे कौरवसभाभित्र गम्भीर मतविभाजन थियो ।

यता, पाण्डवपक्षमा पनि युद्ध र शान्तिबारे चर्चा र छलफल चलिरह्यो । कुराकानीका निम्ति म हस्तिनापुर आउँछु भनी सञ्जयसामु कृष्णले अरू कसैसित सल्लाह नगरी भनिसकेके थिए । आफ्नो निर्णयको पक्षमा कृष्णले युधिष्ठिरको कूटनीतिक तथा त्यसको वैचारिक आधार कृष्णसामु तिनीले आफैँ प्रस्तुत् गरेका छन् । धृतराष्ट्रको मनोवृत्तिबारे चर्चा गरेर आफूले कुशस्थल, आसन्धि, वारणावत् र अर्को एउटा कुनै गाउँ मात्र आफू पाँच भाइको निम्ति मागेको थिएँ धृतराष्ट्रले त्यति पनि मानेनन् भनी तिनले उल्लेख गरे । त्यस्तो सानो मागलाई पनि इन्कार गरेपछि

सम्पत्तिको समाजमा सम्पत्तिविहीन रही कसरी जीवनयापन गर्ने भन्ने समस्या रहेको बारे युधिष्ठिरले चर्चा गरे । त्यो भूमिकापछि युधिष्ठिरले आफ्नो कूटनीतिमा दुईवटा पक्ष रहेको उल्लेख गर्दै भने- "हाम्रो पहिलो ध्येय के हो भने हामी कौरवहरू आपसमा सन्धि गरेर त्यो सम्पत्तिलाई समान रूपले भोग गरौँ, दोस्रो पक्षमा समग्र कौरवको हत्या गरी पूरै राज्यमाथि पाण्डवहरूले कब्जा गरी भोग गर्ने ।" (श्लोक ४२ र ४३)

दोस्रो पद्धतिलाई युधिष्ठिरले तुरुन्तै इन्कार गरे । युद्धको राजनीति संहारकारी हुन्छ । हिंसाविरुद्ध शान्तिको कूटनीति न्यायवादी हुन्छ भन्नेमाथि युधिष्ठिरले जोड दिन थाले । हुँदाहुँदा युधिष्ठिरले विजयका निम्ति भन्दा पनि शान्ति र न्यायका निम्ति नैतिक आधिपत्य स्थापित गर्ने उद्देश्यले युद्धमा भाग लिने आफ्नो उद्देश्यलाई युधिष्ठिरले प्रस्ट पारे । श्लोक २८ मा तिनी भन्छन्- "हामी न राज्य त्याग्न चाहन्छौँ न कुलको विनाश नै । विनम्रता अवलम्बन गर्नाले शान्ति हुन्छ भने सर्वोत्तम त्यही हो ।"

युधिष्ठिरको तर्कले कृष्णमाथि प्रभाव पाऱ्यो । "म दुवै पक्षको हितनिम्ति कुरा गर्न कौरवसभामा जानेछु । त्यहाँ गएर पाण्डवहरूका स्वार्थमा कुनै बाधा नपारी दुवै पक्षबीच सन्धि गराउन मैले सकेँ भने ठूलो पुण्य कार्य भई कौरब र पाण्डवहरूको मात्र होइन अन्य ठूलो जनसमुदायको समेत जीवन जोगिएर हित हुनेछ" भन्नेमाथि कृष्णले जोड दिए ।

त्यो ठाउँमा पुगेपछि युधिष्ठिरलाई कौरवपक्षमा कृष्णले सम्मान र सुरक्षाबारे गम्भीर चिन्ता उत्पन्न भयो । तर कृष्णले आफू सबै प्रकारले सामर्थ्यवान् र सम्मानित रहिरहनेबारे आश्वासन दिए ।

कौरवसभामा आफूले अनुसरण गर्ने लक्ष्यबारे कृष्णले बताए तापनि लक्ष्यहरू सजिलै प्राप्त हुने र शान्तिको पक्षमा सन्धि हुन सक्ने माथि कृष्णमा समेत गम्भीर शङ्का थियो । त्यति मात्र होइन, पाण्डवपक्षले नम्रता देखाइरहँदा कौरवपक्ष झन् उत्पीडक

र अपहरणकारी हुँदै जानेछ भन्नेसमेत कृष्णले विचार प्रकट गरेर दुर्योधनले कुनै सानोभन्दा सानो सर्त पनि कदापि मान्ने छैनन् भन्ने आफ्नो दृढविश्वासलाई कृष्णले प्रकट गरे ।

युधिष्ठिरको सभामा आफ्ना विचार प्रकट गर्दा कृष्ण कठोर यथार्थवादी देखा परे । कौरवपक्षबाट आद्योपान्त अन्याय गरिएको छ तथा पाण्डवपक्ष सुरुदेखि उत्पीडित तर धर्मपरायण छ भन्नेमा कृष्णमा शङ्का थिएन । तैपनि अन्याय नसहँदै शान्तिलाई नै युद्धभन्दा माथि राख्न सतत प्रयत्नशील रहनुपर्छ । हुन त यो शान्ति प्रयास विफलतामै परिणत हुनु निश्चित छ भन्ने विचार पनि कृष्णले प्रकट गरे ।

त्यो सभामा भीमसेनले आफ्ना विचार प्रकट गरे- "कृष्ण, कौरवहरूमाझ त्यस्ता कुराहरू गर्नुहोला जसबाट हाम्रा बीच शान्ति स्थापना हुन सकोस् । दुर्योधन दृष्टात्मा छ, तैपनि युद्धको कुरा गरेर तिनीहरूलाई नतर्साउनुहोला ।" दुर्योधन प्रबल हठी छ, त्यस्तो दूराग्रहीसित सन्धि गर्नु अत्यन्त गाह्रो हुन्छ भन्नेमा भीमसेनको जोड थियो । त्यस कारण भीमले थप भने- "सुस्तसुस्त मीठा र अर्थपूर्ण तथा हितकारी शब्दमा बोल्नुहुँदा तपाईंका कुरा तिनका रुचि अनुकूल रहुन् । हाम्रा कारणले यो भरतवंशको नाश नहोस्, बरु हामी अति नम्र भएर दुर्योधनभन्दा तल बसी वशवर्तीझैं लुरुलुरु त्यसको पछिपछि हिँडौंला । म यसरी शान्तिको पक्षधर भएको छु । राजा युधिष्ठिर शान्तिको प्रशंसा गर्नुहुन्छ । अर्जुनमा दयाको आधिक्य छ तिनी पनि युद्ध चाहँदैनन् ।"

भीमसेनका त्यस्ता शब्द सुनेर कृष्ण पनि छक्क परे भनी व्यास भन्छन् । तिनले भने- "सधैं क्रोध र बदलाभावमा रहेका तिमीजस्ता वीर शिरोमणिको बुद्धि आज शान्ति स्थापनातिर फर्किएको छ । यो आश्चर्य हो । कतै डरछेरुवा र नपुंसकजस्ता त तिमी आज भएका होइनौ ? तिम्रो मनको यो विचलित तिमीजस्ताको निम्ति अयोग्य कुरा हो ।"

कृष्णका ती वचनले भीमलाई क्रुद्ध तुल्यायो परन्तु कृष्णले तिनलाई शान्त पनि तुल्याए ।

त्यसपछि सभामा अर्जुनले आफ्नो विचार प्रकट गर्दै शान्ति स्थापना गर्नु अत्यन्त कठिन कार्य छ भन्ने कुरा कृष्णले पनि बुझिसकेको देखिएकै छ तैपनि हाम्रो बीच सन्धिकै निम्ति जसरी भए पनि कोसिस गर्नुपर्छ भन्नेमा अर्जुनले जोड दिए- "महाराज, युधिष्ठिरले अलिकति राज्य माग्नू भन्ने आदेश दिएर सन्धिनिम्ति नम्र शब्दमा कुरा गर्न मलाई भन्नुभएका कुराहरू तपाईंले कौरवसभामा दुर्योधनलाई पनि बताउनु हुँदैन ।" कृष्णले थप उदाहरणहरू दिएर शान्ति स्थापना हुन गाह्रो छ भन्ने स्वीकार गरे ।

पाण्डवसभामा नकुलले पनि आफ्ना कुराहरू गरे । आफ्ना दाजुहरूका विचारलाई उद्धृत गरेपछि नकुलले परिस्थिति बदलिँदै जाँदा मानिसका विचार पनि बदलिँदै जान्छन् । युद्ध र शान्तिका विषयमा हामी वनवास र अज्ञातवासमा रहँदा र अहिले खुला अवस्थामा आइपुगेर यी सात अक्षौहिणि सेना हाम्रा सामु देखा पर्दा हाम्रा विचारमा परिवर्तन हुनु स्वाभाविक छ, अतः नम्रतासाथ शान्तिनिम्ति कुरा गर्दै कौरवसभामा हाम्रो पक्षका सेना र हाम्रा वीर शिरोमणिहरूबारे समेत वर्णन गरी कौरवहरूलाई तर्साउन पनि छोड्नु हुँदैन भन्ने सल्लाह दिए ।

त्यो सभामा सहदेवले जिब्रो नचपाई प्रस्ट बोल्दै भने- "म के भन्छु भने तपाईंले त्यसरी कोसिस गर्नुपऱ्यो कि युद्ध भएरै छोडोस् । स्वयम् कौरवहरू हामीसित शान्तिनिम्ति इच्छुक भए भने पनि तिनीहरूसित युद्धकै योजना गर्नुहोला ।" सहदेवले कौरवसभामा द्रौपदीको अपमान गरिएकोबारे उल्लेख गरेर, भीमसेन, अर्जुन र युधिष्ठिर धर्मको बाटो हिँड्न चाहन्छन् भने पनि, आफूले त्यो बाटो छोडी युद्धभूमि नै रोज्ने भनी प्रस्ट कुरो गरे ।

सहदेवको प्रस्ट कुराले पाण्डवसभाको मनस्थितिलाई फेरि बदलिदियो । सात्यकिले सहदेवको विचारलाई सम्पूर्ण समर्थन

गर्दै पाण्डवपक्षका सबै योद्धाहरू युद्धको पक्षमा उत्साहित छन् भनी बताए । सात्यकिका ती शब्द पाण्डवपक्षका समग्र योद्धाहरू अत्यन्त प्रसन्न भए । गणहरूका यस्ता सभाहरूमा नारीप्रवेश र सहभागिता त्यो युगमा प्रायः निषिद्धजस्तै थियो । तैपनि त्यो पाण्डवसभामा द्रौपदी उपस्थित थिइन् । द्रौपदीमा रहेको राजनीतिक, कूटनीतिक व्यवहारवादी ज्ञान कति उच्चस्तरमा थियो भन्नेलाई उद्योगपर्वको ८२औँ अध्यायले छर्लङ्ग पारेको छ । यो अध्यायमा रहेका ४९ श्लोकसध्ये प्रत्येक उद्धरणयोग्य महावाणीजस्ता छन् ।

त्यो सभामा भीमसेनलाई शान्त बसेको देखेर मनस्विनी द्रौपदीको चित्त दुख्यो, तिनका आँखामा आँसु टलपलाए । तिनले राजदूत भएर सञ्जय आउँदा युधिष्ठिरले शान्तिनिम्ति अत्यन्त सामान्य सर्त राख्दा पनि दुर्योधनले मानेनन् ।

"त्यसो हुँदा कृष्ण, हाम्रो राज्य फिर्ता नदिई दुर्योधन शान्ति गर्न चाहन्छ भने त्यहाँ शान्तिवार्ता हुँदा तपाईं कदापि स्वीकार नगर्नुहोला । हाम्रो सैनिक पक्ष बलियो छ । कौरवपक्षलाई साम र दाम नीतिले तह लगाउन सकिँदैन, त्यस कारण तिनीहरूमाथि कुनै कृपा गर्नुसट्टा त्यस्तामाथि दण्डउपायको प्रयोग गर्नेपर्छ, अतः कृष्ण ! ती शत्रुहरूलाई तपाईं सकेसम्म छिटो दण्ड दिनोस् । निर्दोषको वध गर्नु ठूलो पाप हो । त्यसैगरी, अपराधीको वध नगर्नु झन् ठूलो दोष हो । तपाईंमाथि त्यस्तो कालो दाग लाग्न नपाओस् । कृष्ण, तपाईंमाथि अत्यन्त विश्वास भएको हुँदा म आफ्नो कुरालाई दोहोऱ्याउँछु । द्रुपद राजाकी छोरी हुँ म, धृष्टद्युम्नकी बहिनी र तपाईंकी प्रियसखी हुँ । यो संसारमा मजस्ती अर्की कुन नारी छ । अजमीढ कुलमा विवाहिता छु महाराज पाण्डुकी बुहारी, पाँच इन्द्रजस्ता पाण्डवकी पटरानी हुँ म । यस्ता पाँच वीर प्रत्येकबाट मैले झन् महावीर पाँच छोरा जन्माएकी छु । जसरी अभिमन्यु तपाईंको भानिज हो, त्यसैगरी मेरा पाँच छोरा पनि धर्मतः तपाईंका भानिज हुन् ।"

"कृष्ण, रजस्वला रहेकी मलाई पाण्डवहरूकै सामु र तपाईं जीवित छँदा नै जगल्ट्याएर तान्दै सभामा पुऱ्याइयो र अपमानित गर्दै घोर दुःखी तुल्याइयो मलाई, कौरवहरूकी कमारी बनाइयो । पाण्डवहरू सबै हेरिरहेका थिए तैपनि यिनीहरू कसैलाई पनि न रिस उठ्यो न यिनले मलाई छुटाउने कोसिस गरे ।"

त्यसरी बोल्दै जाँदा द्रौपदीले जुवामा हारेर आफू कमारा बन्न पुगेका पाँच पाण्डवलाई बरु आफूले मुक्ति दिलाएकी चर्चा गरिन् र भनिन्- "तैपनि एक क्षणनिम्ति पनि दुर्योधन जीवित रहन पाउनु अर्जुनको धनुषधारण र भीमसेनको बलनिम्ति धिक्कारयोग्य कुरा हो ।" त्यति भनेर द्रौपदीले कृष्णलाई सोझै भनिन्-"त्यस्ता नराधमहरूप्रति केको कूटनीति ? ममाथि अनुग्रह र कृपा छ भने यी धृतराष्ट्रका सन्तानहरूप्रति क्रोधको अग्निवर्षा गर्नोस् ।" त्यति भन्दाभन्दै आफैं भावविह्वल भइन् । कौरवसभाको जुवामा जगल्याएर घिच्च्याउँदै दुःशासनले तिनलाई लग्दा कपाल खुला रहेको (पर सरेको बेला कपाल नकोर्ने, नबाट्ने चलन अनुसार) द्रौपदीले आफ्नो लामो घुम्रिएको सुन्दर कपाल दाहिने पाखुरामा पसारेर आफ्नो ठाउँबाट उठिन् र कृष्णसामु गई आखाँभरि आँसु गरेर भनिन्- "कमललोचन कृष्ण, ती पराइहरूसित सन्धि गर्ने इच्छाले काम गर्दा दुःशासनको हातले जगल्याएर भुत्याउँदै खैंचिएका मेरा यी केशलाई सधैं सम्झिनुहोला ।" *अयं ते पुण्डरीकाक्ष दुःशासन करोद्धृतः । स्मर्तव्यः सर्वकालेषु परेषां संधिमिच्छता* (उद्योगपर्व ८२।३६)

द्रौपदी भन्दै जान्छिन्- "डरछेरुवा भएर भीम र अर्जुन कौरवहरूसित सन्धि गर्ने इच्छा गर्छन् भने गरुन्, म क्षमा गर्दिनँ बरु मेरा बूढा पिता र वीर्यवान् दाजुभाइ युद्धमा उत्रिनेछन् । मेरा आफ्नै पाँच वीर छोरा छन् । सुभद्रापुत्र अभिमन्युलाई सेनापति बनाएर कौरवसित लडाइँमा जानेछन् । प्रचण्ड क्रोधाग्नि प्रज्वलित जस्तो क्रोधलाई हृदयमा मैले सँगालेर राखेको १३ वर्ष भइसक्यो ।

त्यो दु:शासनको कालो हात काटिएर धुलोमा लतपत भएको नदेखुन्जेल मैले कसरी शान्ति पाउने ! आज धर्म देख्ने यी महाबाहु भीमले त्यो अपमानलाई बिर्सिएर सन्धिनिम्ति कुरा गरेको सुन्दा मेरो मुटु फुट्न आँट्यो ।"

त्यसो भन्दाभन्दै द्रौपदीका शब्द घाँटीमै अड्किन थाले र अविरल धारा आँसु बगाउँदै छोडेर रुन थालिन् । द्रौपदीका वचन र आँसुले शान्ति-सन्धिनिम्ति पाण्डवसभामा कूटनीतिक पद्धतिबारे चलिरहेको विचार-विमर्शलाई एउटा प्रस्ट दिशामा तुरुन्तै मोडिदियो । अन्त्यमा कृष्णले द्रौपदीलाई भने- "कृष्णा, आफ्ना आँसु पुछ । तिमीसित म सत्यप्रतिज्ञा गरेर के भन्छु भने अब छिट्टै नै तिमीले सबै शत्रुहरू मरेका र आफ्ना पतिहरू राज्यलक्ष्मीसम्पन्न भएका देख्नेछ्यौ ।"

त्यो ठूलो छलफल अन्त्यमा पुग्दा मध्यरात पनि निकै अगाडि छुट्दै गयो । बिहानै कृष्णले हस्तिनापुरतर्फ आफ्नो दौत्ययात्रा सुरु गरे । कृष्णका साथमा वीर सात्यकि पनि हिँडे । महाभारतअनुसार कृष्णको यात्रासँगै निकै सङ्ख्यामा ऋषिमुनिहरूसमेत हिँडे । बाटामा केही परसम्म पुन्याउन लोकाचार र शिष्टाचार अनुकूल गर्दै युधिष्ठिरले कुन्तीलाई भेटेर हाम्रो तर्फबाट यी कुरा भन्नुहोला भनी कृष्णमार्फत सन्देश पठाए ।

राजदूत भएर पाण्डवका तर्फबाट कृष्ण हस्तिनापुर जान लागेका हल्ला फिँजिसकेको रहेछ । त्यस कारण बाटामा कैयौँ ठाउँमा स्थानीय बासिन्दाहरूले कृष्णको स्वागत अभिनन्दन गरे । जाँदाजाँदा वृकस्थलनिर सूर्यास्त हुन थाल्यो, कृष्णले त्यो रात त्यहीँ बास गरे ।

यस ठाउँमा विचारणीय के छ भने राजदूत भएर युद्ध र शान्तिबीच निर्णय र शान्तिसन्धि गर्न हस्तिनापुरतिर कृष्ण पठाइएका थिए, तैपनि युधिष्ठिरले कृष्णमार्फत आफ्नो पहिलो सन्देश भने माता कुन्तीप्रति सम्झना, आदर, सहानुभूति, स्नेह तथा आशाका

शब्दमा पठाए । त्यसपछि धृतराष्ट्र, दुर्योधन, भीष्म र द्रोण आदिप्रति क्रमशः सम्मान प्रकट गर्न कृष्णसित युधिष्ठिरले आग्रह गरे । उपप्लव्यबाट कृष्णले हस्तिनापुरतिर यात्रा गर्दाका पर्यावरणसम्बन्धी केही श्लोकबाट त्यो युगमा पशुधनका साथै कृषिले राम्रैसित विकास गरिरहेको देखा पर्छ ।

मधुपर्क, पुस, २०५१

❑❑❑

२७. कृष्णलाई घुस खुवाउने धृतराष्ट्र योजना

पाण्डवपक्षको राजदूत भएर हस्तिनापुरको कौरवसभामा स्वयम् कृष्ण आउने भए र उपप्लव्यबाट कृष्ण हिंडी पनि सके भन्ने समाचार धृतराष्ट्रले पाए । सुरुमा सञ्जयले नै जानकारी दिएका थिए । त्यसपछि दूतहरूले सधैं आएर धृतराष्ट्रलाई ती खबरहरू दिए । के स्मरणीय छ भने गोप्य समाचारलाई गोप्य तवरमा पठाउनेहरू पनि त्यस बेला दूत भनिन्थे ।

राजदूत भएर कृष्ण आफैं आउने भए भन्ने ठूलो हल्ला हस्तिनापुरभरि फिँजिँदै गयो । भीष्म, दुर्योधन आदिलाई बोलाएर धृतराष्ट्रले नै 'अदभुतम् महदाश्चर्यम् श्रुयते' (अद्‍भुत र महान् आश्चर्यको कुरा सुनिन्छ) भनी बताए । त्यसो किनभने महाभारत, हरिवंश पुराण र भागवत् महापुराणजस्ता अंशतः वा पूर्णतः कृष्णको जीवनसित सम्बन्धित महागाथा कुनैले पनि त्यो एउटा मौकामा बाहेक कौरवहरूसित भेट्न कृष्ण कहिल्यै हस्तिनापुर गएकोबारे चर्चा गरेका छैनन् । अझ भन्ने हो भने आफ्नो जीवनमा कृष्ण पहिलोपटक हस्तिनापुर गएका देखिन्छन् । तथापि कृष्णको ख्याति, प्रोज्वल व्यक्तित्व र प्रचण्ड शक्तिमन्तताबारे हस्तिनापुरका यावत् नरनारीमा पर्याप्त ज्ञान थियो । त्यसैले हस्तिनापुरका नरनारी र कौरवसभामा कृणप्रति अतीव सम्मानभाव पनि थियो ।

स्वभावतया धृतराष्ट्रले श्रीकृष्ण आउँदा सकेसम्म बढी सम्मान र तिनको स्वागतको तयारी गर्न कौरवसभालाई आदेश दिए । स्वागतको तयारी गर्ने काममा स्वयम् दुर्योधन खटिए र तिनी सक्रिय पनि भए । उपप्लव्यदेखि हस्तिनापुरसम्मको बाटोमा कृष्णनिम्ति उत्तम भोजन, मनोरञ्जन, विश्राम र सुन्दरी युवतीहरूको

समेत प्रबन्ध गर्न दुर्योधनलाई अह्राइयो तर कृष्णले भने ती कुनै पनि सेवाको उपयोग गरेनन् ।

अर्को दिन वृकस्थलबाट कृष्ण हस्तिनापुर आइपुग्ने भए । धृतराष्ट्रले विदुरलाई बोलाएर कुरा गर्न थाले । त्यो कुराकानीमा धृतराष्ट्रमा बुद्धिमन्तता, नीतिपरायणता, आशावादिता र फोहोरी कुटिलता सबै मिसिएर एकीकृत भएको देखिन्छ । आगन्तुक राजदूत कृष्णलाई आधुनिक शब्दावलीमा कूटनीतिक निरापदता (Diplomatic Immunity) प्रदान गर्ने, नयाँनयाँ प्रकारका अतिबहुमूल्य उपहारहरू दिने र सबै प्रकारले कृष्णलाई प्रसन्न तुल्याउने कुराहरू धृतराष्ट्रले गरे । तिनले दिन चाहेका केही उपहार यस्ता पनि थिए सुवर्णकान्तियुक्त परमसुन्दरी, अक्षतयोनि रहेका १०० वटी कमारी र त्यति नै कमाराहरू, १८००० साह्रै नरम पर्वतीय (नेपाली ?) पस्मिनाका ओढ्ने, दिन र रात उज्यालो भएर चम्किने निर्मल मणि (सके कोहिनुर हीरा) दुर्योधनको र आफ्नो महलमा रहेका असङ्ख्य मणिहरू खजनामा पुऱ्याएर जुन जति मन पर्छ रोज्नुस् भनी रोज्न लगाउनेसमेत विचार धृतराष्ट्रले प्रस्तुत गरे ।

तर त्यस्ता उत्साहले विदुरमाथि प्रभाव पारेनन् । धृतराष्ट्रलाई तिनले विभिन्न तर्कको आधारमा प्रस्ट शब्दमा भने- "महाराज ! जे गर्ने हो, सरल मनले गर्नोस्, छलकपटद्वारा प्रेरित भई आकर्षक र ठूला घुस दिएर कृष्णलाई आफूतिर किन्ने कोसिसको यो व्यवहार तपाईंको माया र प्रवञ्चना मात्र हो भन्ने मैले बुझेको छु । तपाईंको यो भ्रष्टाचार प्रयासले अथवा कुनै उपायले पनि कृष्णलाई अर्जुनबाट फोर्न सक्ने छैन ।" त्यति भनेर विदुरले शान्तिनिम्ति न्यायको आश्रम लिनका लागि सल्लाह दिए । विदुरका सुरुका कुरालाई दुर्योधनले पनि समर्थन गरे र कृष्ण आफ्नो मर्यादाबाट कहिल्यै डग्ने छैनन् भन्ने विदुरको निष्कर्षसित सहमति जनाए । त्यसै क्रममा दुर्योधनले कृष्णलाई उपहार दिने कुरालाई नै विरोध गरे र त्यस्तो सङ्कटको बेला कृष्णप्रति बढी आकर्षक

र सम्मान देखाउन आफ्नो पक्षको कमजोरी साबित हुनेछ भन्नेमा जोड दिए । दुर्योधन यस ठाउँमा ठूलो राजनेता देखा पर्दछन् ।

छलफलका क्रममा भीष्मको विचारअनुसार कृष्णप्रति सम्मान देखाउनु वा तिनलाई ठूलो उपहार दिनु वा त्यस्ता केही नगर्नुले केही फरक पार्दैन । त्यसो गर्नाले कृष्ण खुसी हुने र नगर्नाले कृष्ण रिसाउने कुरै छैन । त्यसो हुँदा कृष्णलाई मध्यस्थ बनाएर पाण्डवपक्षतिर न्यायोचित सन्धि गर्नु नै धर्मानुकूल हुनेछ भन्ने विचारहरू वृद्ध भीष्मपितामहको थियो ।

त्यस्ता कुराहरूलाई अन्त्य गर्न खोज्दै दुर्योधनले पाण्डवहरूसित जीवनभर आफू कहिल्यै मिलेर बस्न र सम्पत्ति उपभोग गर्न नसक्ने घोषणा गरे । "बरु पाण्डवकहरूको त्यो महानतम् मित्रलाई यहाँ आउनासाथ भोलि कैदमा थुनेर राखिदिन्छु, कृष्ण थुनिएपछि विषदन्त झिकिएको सर्पझैँ पाण्डवहरू युद्धमा त्यसै गलेर हार्नेछन्" भनी आफ्नो विचार दुर्योधनले प्रकट गरे ।

दुर्योधनका ती कुराले त्यहाँ उपस्थित सबैलाई साह्रै निराश तुल्यायो । दुर्योधनलाई गाली गर्दै भीष्म त्यहाँबाट उठेर गए । भीष्मले दुर्योधनले गर्दा धर्मको त्याग भएको छ भन्ने निर्णय सुनाए ।

उता वृकस्थलबाट एकाबिहानै आफ्ना पूजाआजा र नित्यकर्म सिध्याएर कृष्ण हस्तिनापुरनिम्ति हिंडे । बीच बाटामा दुर्योधनबाहेक भीष्म, द्रोणलगायत कौरवपक्षका सबै नै कृष्णलाई स्वागत गर्न निकै पर गएर बाटामा उभिए । मर्यादाक्रममा दुर्योधन प्रधानमन्त्रीजस्तै रहेको हुँदा कृष्णलाई तिनले बाटामा भेट्न जाने कुरा थिएन । त्यसरी दुर्योधनबाहेक सम्पूर्ण कौरवपक्षले स्वागत गर्दै भव्य तवरमा सिँगारिएको हस्तिनापुरमा कृष्णको प्रवेश गराए । हस्तिनापुरमा सम्पूर्ण जनसङ्ख्या चलायमान भयो । पुरुषहरू बाहिर सडकमा र नारीहरू आफ्ना घरको झ्याल र बार्दलीहरूमा निस्किए ।

सहर प्रवेशपछि कृष्ण पहिले सरासर धृतराष्ट्रको महलमा गए । त्यहाँ पुग्दा धृतराष्ट्रलगायत सबै ठूलाबडाले आसनमा उभिएर कृष्णप्रति सम्मान अर्पण गरे । कृष्णले पनि मर्यादाक्रमानुसार सभाका प्रत्येकसित भेट गरी शब्दहरू आदान-प्रदान गरे । त्यस्तो औपचारिक परिचयपछि कृष्णलाई ठूलो र अतिउत्तम सिंहासनमा बसालेर धृतराष्ट्रका पुरोहित समुदायले कृष्णलाई विधिपूर्वक मधुपर्क अर्पित गरी आतिथ्य सत्कार गरे । त्यो पहिलो भेटमा मर्यादाअनुसार शिष्टाचारका कुराकानीबाहेक कृष्णले केही गरेनन् । औपचारिकता सिद्धिएपछि धृतराष्ट्रको महलबाट निस्किएर कृष्ण विदुरलाई भेट्न तिनको महलमा गए । विदुर र कृष्णबीच कुशल समाचार र कौरव तथा पाण्डव दुवै पक्षका अवस्था र गतिविधिबारे संक्षिप्त कुराकानी भएको देखिन्छ । धृतराष्ट्रसँग राजनीतिक कुरा गर्नेभन्दा पहिले दुवै पक्षका हित र न्यायबारे कृष्णले विदुरसित छोटकरीमा विचार आदान-प्रदान गर्नुमा कृष्णको कूटनीतिक परिपक्वता देखा पर्छ ।

विदुरपछि कृष्ण त्यही महलमा १३ वर्षदेखि बसेकी र बारम्बार 'महाप्राज्ञ' भनी सम्बोधन गर्ने गरेका फुपू कुन्तीलाई भेट्न गए । पाण्डवमाता कुन्ती र कृष्णको त्यो भेटवार्ता निकै करुणामय, पुराना तीतामीठा सम्झनाले भरिपूर्ण गम्भीर, मायालु जिज्ञासा र प्रशंसाले भरिपूर्ण तथा द्रौपदीप्रति आश्चर्यजनक तवरमा कुन्तीमा आदर, स्नेह, सम्मान रहेको देखा पर्छ ।

त्यो भेटवार्तामा कुन्तीले पराइघरमा आश्रित भएर लामो अवधिदेखि आफूले बस्नुपरेकोबारे क्लेष प्रकट गरेकी छिन् र छोराहरू वनबास जाँदा आफूसँगै जान नसकेकी तर द्रौपदी भने सँगै गएकीलाई सम्झिएर दुःखी अनुभव गर्दै, फेरि पनि द्रौपदीप्रति महानतम् प्रशंसाभाव प्रकट गर्दै कुन्तीले कृष्णलाई भनिन्- "फर्केर जानुभएपछि वीर अर्जुनलाई द्रौपदीले देखाएको बाटो हिँड्ने गर्नु, तिम्री माताले सल्लाह दिएकी छन् भन्नुहोला ।" महाभारतले अर्जुनलाई इन्द्रको समकक्ष राखेको यहाँ सम्झिनुपर्छ ।

बिदा हुने बेला कृष्णलाई कुन्तीले भनेका कुराहरूबाट पनि हस्तिनापुरमा कृष्णले कूटनीतिक धर्मानुकूल, छलकपटबाट टाढा, सत्यपरायण, कुलमर्यादानुरूप तथा बुद्धिमान र पराक्रमी रही पाण्डवहरूका हितअनुकूल रहनुपर्छ भनेकी छन् । कुन्तीका ती वाक्यहरू कुरुक्षेत्र युद्धपहिलेका तीनपटकका राजदूत-प्रणिधि, कूटनीतिक मर्यादा, पद्धति तथा उद्देश्यका आधारभूत मापदण्ड रहेका देखिन्छन् । ती मानदण्डलाई धृतराष्ट्रले कुटिल उपेक्षा र दुर्योधनले अनादरयुक्त उल्लङ्घन गरेको हुँदा युद्ध भयो । यो आर्यदेशीय राज्यस्तरीय कूटनीतिक अभ्यासको इतिहासतिर हेर्दा कुन्ती र कृष्णद्वारा प्रतिपादन ती मानदण्डहरू प्रायः आधारशिलाजस्ता रहेका देखिन्छन् । कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा अमान्य कूटनीतिक व्यवहारहरूलाई पनि सिफारिस गरिएजस्ता छन् तर केलाएर हेर्दा मैले के देखेको छु भने कौटिल्यले पनि विपक्षीद्वारा कूटनीतिक मर्यादा भङ्ग गरिँदा आफ्नो रक्षा चाहने पक्षले मर्यादाको आधारभूत पालन गराउन आपत्कालमा अमर्यादित पद्धतिलाई उपेक्षा गर्नु पनि हुँदैन भन्न खोजेका हुन् । हिमाली उपमहादेशमा मुसलमान प्रवेशभन्दा पहिले र कुरुक्षेत्रपछिको कूटनीतिक र त्यसका अभ्यास तथा पद्धति कृष्ण, विदुर र कुन्तीद्वारा निर्धारण स्थापना गरिएअनुसार सामान्यतया अनुसरण हुने गरे । प्रो A.L. Basham ले आफ्नो विख्यात पुस्तक **Wonder that was India** मा झन्डै त्यस्तै विश्लेषण प्रस्तुत गरेका छन् ।

कुन्तीसित बिदा भएर कृष्ण दुर्योधनको राजभवनमा गए । त्यहाँ पनि दुर्योधनलगायत सबैले कृष्णप्रति पूर्ण शिष्टाचारयुक्त सम्मान गरे । कृष्णलाई सिंहासनमा बसालेपछि रात्रिभोजनिम्ति दुर्योधनले अर्पित गरेका अन्नजल शय्या तथा रात्रिभोजलाई कृष्णले इन्कार गरे । त्यो देखेपछि पहिले नरम र पछि कठोर शब्दमा दुर्योधनले "कृष्ण, तपाईंमा दुवै पक्षप्रति समान मैत्रीभाव रहेको छ भन्नुभयो, तैपनि मैले अर्पित गरेको आतिथ्यलाई अस्वीकार गर्ने

तपाईंका कारण के हुन् मलाई बताउनुपर्‍यो" भनी प्रश्न गरे । कृष्णले दुवै हात उठाएर उत्तिकै वजनदार शब्दमा जबाफ दिए- "आफ्नो उद्देश्य सिद्ध भएपछि मात्र दूतहरू विपक्षबाट भोजन सम्मान स्वीकार गर्छन् भन्ने नियम छ । मेरो उद्देश्य सिद्ध भएपछि तिमीहरू मलाई र मेरा मन्त्रीहरूलाई इच्छानुसार स्वागत सत्कार गर्नू ।"

तर दुर्योधनले कृष्णमाथि अनुचित व्यवहार गरेको आरोप लाउन छोडेर भने- "तपाईंको उद्देश्य सफल होस् नहोस्, तपाईंको सम्मान गर्न खोज्दा हामीले सफलता पाउन सकेनौँ । हामीले प्रेमपूर्वक अर्पित गरेको पूजालाई तपाईंले ग्रहण नगर्ने कुनै कारण देखिँदैन । हामीसित तपाईंको आफ्नो वैर वा कुनै झगडा छैन । त्यस कारण तपाईंले यस्तो व्यवहार गर्नु हुँदैनथ्यो ।"

कृष्णद्वैपायन व्यास महाभारतका घटना र पात्रहरूप्रति अति कठोर तवरमा निरपेक्ष र उदासीन छन् । ती अठार पर्वभित्र तिनले न्याय, विवेक, धर्म र मर्यादापालकबाहेक कसैका पक्ष लिएका छैनन् । माथि उद्धृत कृष्ण र दुर्योधनबीचका कुराकानी तटस्थताको साह्रै सुन्दर प्रमाण र साह्रै गहकिला र कूटनीतिका आधारभूत मर्यादाका प्रतिपादकजस्ता छन् । यही कुरा त्यो वार्तालाप अघि बढ्दै जाँदा अझ प्रस्ट हुँदै जान्छ ।

दुर्योधन उचित प्रश्नलाई पहिले आफ्नो धर्मनिष्ठाको चर्चा गरेर कृष्णले भने- "कसैको घरमा प्रेमवश या आपत्‌को स्थितिमा परेर भोजन गरिन्छ तर राजन ! तिमीमा मप्रति न प्रेम छ न म नै कुनै आपत्तिको स्थितिमा परेको छु ।" त्यति भनेर दुर्योधनको दुवै पक्षका समान मित्र भन्ने उक्तिलाई जबाफ दिँदै कृष्णले पाण्डवहरूको धर्मानुकूल र न्यायवादी स्थितिबारे चर्चा गरेर त्यस्ताहरूसित दुर्योधनमा द्वेष रहेको उल्लेख गरे । अनि कृष्णले भने- "तिनीहरूसित जो द्वेष गर्छ मसित पनि गर्छ र जो तिनको अनुकूल रहन्छ मेरो पनि अनुकूल ठहर्छ । तिमी मलाई पाण्डवहरूसित

एकात्मक र एकरूप ठान । गुणवान् पुरुषसित विरोध गर्नेलाई पुरुषाधम भनिन्छ भन्ने बुझ ।" त्यति भनेर नपुगी कृष्णले दूतको आचारसंहिताको प्रतिपादन गर्न खोजेझैँ गर्दै प्रस्ट भने- "तिम्रो जम्मै अन्न दुर्भावनाले दूषित छ, त्यस कारण मेरो निम्ति योग्य भोजन ठहरिँदैन । मेरो निश्चित धारणा के छ भने यहाँ विदुरको अन्न मात्र मेरो निम्ति योग्य भोजन हो ।"

त्यति भनेर दुर्योधनको राजभवनबाट कृष्ण बाहिर निस्कँदा रात परिसकेकाले भोजन र विश्रामनिम्ति विदुरको घर गए ।

यस ठाउँमा केही विषय स्मरणीय छ । वैदिक जीवनदर्शनले सत्वशुद्धिनिम्ति आहारशुद्धिमाथि यत्रतत्र बारम्बार गम्भीर जोड दिइएको छ भन्नेमा कृष्णले ध्यानमा राखे । दोस्रो कुरा, वृकस्थलबाट बिहानै हिँडेदेखि रात्रिभोजन र विश्रामको समयसम्म कृष्णले आफ्ना कूटनीतिक कार्यक्रममा आफूलाई अत्यन्तै व्यस्त राखे । तेस्रो कुरा, पहिले धृतराष्ट्र अर्थात् राष्ट्रप्रमुख अनि बुद्धिविवेक प्रमुख विदुर त्यसपछि पाण्डवमाता आफ्नी फुपू कुन्ती र अन्त्यमा सरकारप्रमुख दुर्योधनसित कृष्णले वार्ता गरे । कूटनीतिक शिष्टाचार र मर्यादाक्रमको आज पनि सामान्यतया त्यस्तै छ मान्यता । चौथो र अन्तिम कुरा के भने सुरुका तीन ठाउँमा भएका वार्ताबाट निष्कर्ष झिकेपछि मात्र कृष्णले दुर्योधनसामु आफूलाई र आफ्ना मूल विचारलाई औपचारिक नवरमा खुला प्रस्तुत गरे ।

दुर्योधनको घरबाट निस्केपछि कुरुकुलका धृतराष्ट्रबाहेक सबै श्रेष्ठजन कृष्णका पछि लागेर विदुरको घरसम्म गए । ती प्रत्येकले कृष्णलाई आ-आफ्नो घरमा भोजन र आरामको निम्ति बस्न स्वागत गरे तर कृष्णले विदुरलाई नै रोजे ।

विदुरको घरमा भोजन गरेपछि कृष्ण र विदुरबीच एकान्तवार्ता सुरु भयो । विदुरले पहिलोपटक कृष्णलाई प्रस्ट भने- "तपाईंले यहाँ आउने विचार गर्नुभयो, मेरो विचारमा यो राम्रो भएन ।"

कृष्णको त्यो दौत्यकर्म विफल हुनेछ भन्ने पुरा विश्वास विदुरमा थियो । तिनी हस्तिनापुरमै सुरुदेखि नै थिए । कौरवसभा र त्यसका प्रमुख तथा सदस्यहरूका व्यवहार र आचरण तथा आदर्शबारे तिनले बुझेका थिए । यिनै सबै कुरा विवरणमा बताउँदै विदुरले भनेअनुसार कृष्णले पाण्डव र कौरवहरूबीच सन्धिद्वारा भ्रातृभाव स्थापित गर्न खोजेको देखिए तापनि दुर्योधनमा आफ्नो सैन्यशक्ति अजेय छ भन्ने विश्वासका साथै कृष्णप्रति दुर्योधनमा सन्देहभाव छ । त्यस कारण कृष्णका सार्थक वचन पनि निरर्थक हुन जानेछन् । युद्ध वा शान्तिको विषयमा विदुरले कृष्णसामु थप तथा गम्भीर कुरा भने । दुर्योधनको पक्षमा त्यस बेला कुरुक्षेत्रमा जम्मा भएका अठार सेनाका सेनापति राजाहरूबारे उल्लेख गर्दै विदुरले भने- "यी सबै तिनै हुन् जसले भूतकालमा तपाईंसित शत्रुता गरेका थिए, तर तपाईंले तिनको सर्वस्वहरण गर्नुभएको थियो । त्यसै कारण यिनीहरू अहिले धृतराष्ट्रपुत्रहरूको शरणमा आएका हुन् । त्यस्ता बदलावादी दृष्ट शत्रुहरूबीच तपाईं जानु मलाई उचित लाग्दैन ।"

विदुरको यो साह्रै नै महत्त्वपूर्ण र रोचक भनाइबाट कुरुक्षेत्र युद्धका शत्रुमित्र पक्ष तथा युद्धउद्देश्यको गम्भीर जानकारी पाइन्छ । युधिष्ठिरको राजसूय यज्ञमा शिशुपाललाई कृष्णले मारेपछि त्यो क्षेत्रमा स्थापित शान्ति त्यति बलियो नभई भित्रभित्रै आगो सल्किइ नै रहेको देखिन्छ । त्यसपछि शाल्व राज्यसित कृष्णको युद्ध भयो । अझ भन्ने हो भने कृष्ण र स्थानीय राजाहरूबीच दशकौं लामा ठूला-साना युद्धहरू हुँदै आएका थिए । ती सबै युद्धका पर्यवसान कुरुक्षेत्र युद्धमा हुने भएको थियो । त्यस कारण अन्तिम समयको कृष्णको शान्ति-सन्धिप्रस्ताव कौरव पक्षनिम्ति मान्य हुन सक्ने स्थिति थिएन ।

कृष्णको भनाइअनुसार अन्य राजाहरूमा तिनीप्रति रहेको क्रोध आदि सबैबारे तिनमा जानकारी थियो । "तैपनि मानिसले

सकुन्जेल धर्मकार्य गर्नुपर्छ । त्यसमा सफलता प्राप्त गर्न सकिएन भनेपछि पुण्यलाभ भने कतै जाने छैन । कुरु र पाण्डवहरूबीच सन्धिनिम्ति म निश्छल भावले कोसिस गर्नेछु किनभने संसारका अधर्मी, मुढ र अमित्रहरूले आफू समर्थ रहँदा पनि कृष्णले युद्ध रोकेनन् भन्न नपाऊन् । म दुवै पक्षको मित्र भएर यहाँ आएको छु । यहाँ मैले पुरा कोसिस गरेका मानिसहरूबीच म निन्दा पात्र ठहर्ने छैन ।" त्यसरी कुरा गर्दै बिछ्यौनामा पल्टिएका कृष्णको दूरदर्शिता र भविष्यसम्बन्धी चेतनाको प्रस्ट प्रमाण हो । इतिहासप्रति आफ्नो जिम्मेवारीबाट पछि हट्ने तिनले नचाहेको देखिन्छ ।

राजदूतका विशेषाधिकारका साथै कर्तव्यसमेत छन् भन्ने सिद्धान्त महाभारत र रामायण दुवैमा प्रतिपादन भएका छन् । तैपनि कौरवसभामा पाण्डवपक्षको राजदूत भएर जानु कृष्णनिम्ति सर्वथा निरापद् थिएन नै । त्यसै कारण विदुरले आफ्नो असहमति जनाएका थिए ।

भागवत् महापुराण, महाभारत र महाभारतको परिशिष्टजस्तो देखिने हरिवंशपुराणको अध्ययन गर्दा कृष्णद्वारा पहिले कंस अनि जयद्रथ तथा शिशुपालको प्राणहरण र हस्तिनापुर उत्तरमा गान्धार, पश्चिममा सिन्धु, स्वयम् सम्पूर्ण गुजरात दक्षिणमा पाञ्चाल अनि पूर्वमा मगधसम्मका शासकहरूमध्ये अधिकांशसित कृष्णको बारम्बार युद्ध भएको देखिन्छ । बाँकी रहेका कामलाई कृष्णको प्रेरणामा अर्जुनले पूरा गरे । खण्डवप्रस्थमा भीषण आगजनी ती दुईले गरेका हुन् । त्यो घटनालाई आज पनि इतिहासले क्षमा गरेको छैन भने त्यसै बेला कसरी नै क्षम्य हुन्थ्यो । अर्जुनले कालखञ्ज, निवात कवच, कालेय र कालकेयजस्ता जनराज्य (यथार्थमा) हरूका उन्मूलनजस्तै गरेका थिए । त्यो पनि प्रकारान्तरले वासुदेव कृष्णको सम्प्रभुता सुरक्षित राख्न ।

त्यसै कारण कौरवसभामा राजदूत भएर जाँदा कृष्णले आफूसँगै यादव सात्यकि मात्र होइन बृहत् सशस्त्र सेना पनि

लागेका थिए भनी महाभारतले नै बताएको छ । त्यस्तो अवस्थामा आफ्नो पक्षमा राजाहरूको बहुसङ्ख्या देख्ने दुर्योधनले कृष्णलाई कैद गर्ने विचार गर्नु स्वाभाविक थियो । राजदूत भएर गएका कृष्णले बल प्रदर्शन गरेपछि कौरवपक्ष रिसाउने नै भयो ।

वासुदेव कृष्णले कूटनीतिक अभियानको अध्याय गर्दा माथिका विवरणहरूलाई ध्यानमा राख्नुपर्छ । अनि यो उद्योग पर्व ९२ देखिका अध्यायमा उल्लिखित घटना विकासको वास्तविक अर्थ लाग्छ ।

अध्याय ९२ को प्रारम्भमा कृष्ण विदुर प्रातःकालमै नित्यक्रिया सम्पन्न गर्न थालेका देखिन्छन् । स्नान, जप र ध्यानपछि कृष्णले हस्तिनापुरका निकै ब्राह्मणहरूलाई लुगाफाटो, गाई र घोडाहरू दान गरे । तर तिनले ती दान गर्दा आफ्ना पक्षधरहरूसहित दुर्योधन कृष्णछेउ पुगिसकेको थियो । त्यसो हुँदा हस्तिनापुरका भद्रभलाद्मीबीच ती दान गरेर कृष्णले कूटनीतिक मर्यादाको उल्लङ्घन गरे भन्न मिल्दैन ।

मधुपर्क, माघ, २०५१

❑❑❑

२८. माण्डव्य मुद्दा र वैदिक न्याय : सामान्य टिप्पणी

'कार्यपद्धति : ययार्थ न्यायको' (न्याय भाग-१, ७ फागुन २०५०, सम्पादन- शेषराज शिवाकोटी) भन्ने रोचक तर शृङ्खला नमिलेको र मौलिक स्रोतभन्दा दोस्रो, तेस्रो स्रोतका विचारहरूका उद्धरणहरूका आधारमा जोरजाम गरी प्रस्तुत गरिएको आफ्नो लेखमा पूर्वन्यायाधीश (सर्वोच्च अदालतबाट अवकाशप्राप्त) श्री गजेन्द्रकेशरी बास्तोला (लमजुङ) ले आर्यदेशीय न्यायपद्धति तथा न्यायको दार्शनिक आधारबारे विवेचना गर्न खोज्नुभएको देखियो । तर वहाँ आफैँ कुनै स्पष्ट निष्कर्षमा भने पुग्न सक्नुभएन ।

न्यायको यो विषय मेरो आफ्नो अध्ययनमननको क्षेत्र नभएकाले म पनि आफ्ना तर्फबाट कुनै स्पष्ट निष्कर्ष प्रस्तुत गर्दिनँ । त्यसो गर्ने अधिकार मलाई छैन । यहाँ म न्याय कानुनको प्राचीन आर्यदेशीय समाजमा देखा परेका केही घटना र कानुन निर्माण पद्धतिबारे सङ्केत मात्र गर्नेछु ।

सबैभन्दा पहिले कुन कुरा स्वीकार गर्नैपर्छ भने सम्बन्धित ऐन-कानुन, नियमविनियम, न्याय र न्यायाधीकरण कुनै प्रकारले पनि दैवेच्छा होइनन् । तिनीहरू मानवीय अर्थात् मानव समाजका विज्ञानसम्मत र जनस्वीकृत र जनताद्वारा व्यवहार गरिएका प्रक्रिया र निर्णय हुन् । मानव समाज परिवर्तनशील र विकासोन्मुख रहिआएको हुँदा (यदाकदा उल्टा प्रवाह र विपरीत घटना भएका देखा पर्नुलाई विज्ञानविरोधी भन्न मिल्दैन) ऐन-कानुन र न्याय आफैँ पनि सामाजिक विज्ञानअनुरूप र उत्प्रेरित रहने गर्छन् ।

श्री बास्तोलाले लेखको सुरुमै 'धर्म' र Religion बीच रहेको आधारभूत भेदलाई ठीक प्रकारले उल्लेख गर्नुभयो । तथापि लेखको पहिलो वाक्यमै हिन्दूशास्त्रहरूमा धर्मलाई जत्तिको महत्त्व दिइएको छ, त्यति नै महत्त्वपूर्ण स्थान न्यायव्यवस्थालाई पनि दिइएको छ । भनेपछि हिन्दू जीवनपद्धतिले धर्म र न्यायबीच पूर्ण भेदको दृष्टि लिएकोलाई समान महत्त्व दिएको जस्तो दोस्रो कोटिमा ओराल्नुभएको छ । दृष्टिकोणको अस्पष्ट र दोस्रो कोटिका सूचनामाथि भर पर्नाले त्यस्तो त्रुटि गएको हुन सक्छ ।

ध्यानयोग्य के छ भने हिन्दू-जीवनपद्धतिले केही सामान्य अपवाद, विशेषगरी पुष्यमित्र शुङ्ग (विक्रम शताब्दीको प्रारम्भिक वर्षहरू) देखि गुप्त साम्राज्यमा प्रभुत्व ग्रहण गरेको पौरोहित्यवादी ब्राह्मणवादको स्मृति र धर्मग्रन्थबाहेक धर्म र दैवेच्छा र दैववादलाई सधैं पृथक् राख्ने सतत चेष्टा गर्‍यो ।

हिन्दूधर्म र न्यायसिद्धान्तबारे चर्चा गर्ने अधिकांश शास्त्रकारहरू मनुस्मृतिको-

वेदःस्मृतिः सदाचारःस्वस्य च प्रियमात्मनः
एतच्चतुर्विधं प्राहूः साक्षद्धर्मस्य लक्षणम् ।
वेदोखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम् ।
आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च ।।

लाई उद्धृत गर्छन् । श्री बास्तोलाले पनि गर्नुभएको छ । तर, सबै धर्मको मूल हो भन्ने ती कसैले वा बास्तोलाले वेदमा उल्लिखित कुनै घटना वा विवरणलाई धर्म अर्थात् न्यायनिम्ति नजिकको रूपमा उल्लेख गरेका मैले देखेको छैन । त्यसरी तिनले पछिल्लो शुङ्ग अध्यायदेखि आजका केही चिन्तकर्ताहरूसम्म सबैले शब्दद्वारा धर्म र दैवेच्छालाई छुट्याए पनि प्रकारान्तरले वेदलाई धर्मको भन्दा दैवेच्छाको रूपमा स्वीकार गरेको देखिन्छ । त्यस्ता कसैले वैदिक मन्त्रलाई अपौरुषेय कि मानवरचना हुन् भनी स्वीकार गर्ने साहस देखिँदैन । अपौरुषेय स्रोतलाई धर्मको

मूल भन्नासाथ धर्म र न्यायको आधार हुन पुग्छन् । हिन्दू न्याय कदापि पनि दैवेच्छावादी होइन ।

त्यस्ता गम्भीर त्रुटिबाट कौटिल्यको अर्थशास्त्र भने अपेक्षाकृत मुक्त छ । त्यो मुक्ति कसरी कौटिल्यले पाए भन्ने प्रश्नलाई जबाफ दिन खोज्दा वेदको अपौरुषेयतालाई स्वीकार गर्नाले व्यवस्थित राज्यव्यवस्थाको सुगम विकास र समाजमा मानिस परिवारको स्थान तथा समाज र राज्यबीचको अन्तरसम्बन्धबारे यथार्थवादी विधिविधान गर्न नसकिने स्थितिलाई कठोर तवरका वस्तुनिष्ठ भएर तिनले ठम्याउने प्रयास गरे भन्ने निष्कर्षमा म पुगेको छु । हुन त कौटिल्यपछि प्रबल हुन थालेको पौरोहित्यले त्यो अर्थशास्त्रको मूल दार्शनिक दिशालाई इन्कार गर्न निकै कुरालाई दैवच्छातिर फर्कायो । 'मुद्राराक्षस' नाटकले त कौटिल्यलाई सोझै निन्दा गर्‍यो ।

मनुस्मृतिले 'वेदोऽखिलो धर्म मूलं....' भने तापनि तिनले भनेका वेद के र कुन हो ? यो पशन गर्नैपर्छ किनभने मनु स्वयम् पूर्ववैदिक कालका हुन् । विष्णु र अन्य पुराणमा कम्तीमा चौध मनु स्वायम्भुव, स्वारोचिष्, उत्तम, औत्तमी, तामस, रैवत, चाक्षुस, वैवस्वत, सावर्णि, दर्श सावर्णि, ब्रह्म सावर्णि, धर्मसावर्णि, रुद्र सावर्णि, रोचर्दवसावर्णि र इन्द्र सावर्णिका उल्लेख छन् । त्यस कारण कुन मनु भनी प्रश्न गर्नुपरेको हो ।

हो, यजुर्वेद कर्मकाण्ड र यज्ञहरूको विधि र पद्धतिको निधारण गरेको अवश्य छ । ती उपासना नित्य र नैमित्तिक कर्मलाई हेरेर वेदलाई सबै धर्मको मूल भन्नेले सामाजिक न्याय र मानववादको अर्थ वेदको आदि स्रोत स्वीकारेको हो भन्ने हो भने धर्म र न्यायबीच विशाल अन्तराल स्वीकृत हुन गई हिन्दूधर्मकै रूप र अर्थ पूर्णतः विकृत हुन जानेछ । त्यसो गर्नु अन्याय हुनेछ ।

वर्तमान मनुस्मृति आजभन्दा दुई हजार वर्षपहिलेको हो भन्नेमा वैज्ञानिक अध्येता विद्वान्हरू प्रायः एकमत छन् । त्यस

कारण समकालीन मनुस्मृतिलाई धर्म र न्यायबीच अभेद मान्ने हिन्दूजीवनको सरस्वती सभ्यता (सिन्धुसभ्यता अर्थात् Harappan Age भन्ने अभिव्यक्तिलाई त्यागेर सिन्धु र हाल सुकेको घघ्घर नदी पहिलेको सरस्वती नदी सभ्यता भन्नुपर्छ भन्ने आधुनिक स्थापनासित म सहमत छु) देखि कम्तीमा पाँच हजार वर्ष लामो युगको धर्मको व्याख्याकारका रूपमा मानिहाल्नु हुँदैन । 'मानवधर्म' को रूपमा वेदपूर्वका प्राचीनतम आर्यजीवनमा कानुनका विधिविधान हुने गर्थ्यो तर मनु र मानवधर्म भन्ने नाउँबाहेक तिनका उल्लेख्य अस्तित्व फेला परेका छैनन् ।

बेलायतमा आज पनि अलिखित संविधान भन्ने व्यवस्था छ । त्यहाँ परम्परा (Convention) बाट जन्मिँदै गएका कानुनको शासन छ । प्राचीन हिन्दू कानुनी व्यवस्था पनि परम्पराका आधारमा स्थापित भएको थियो । जसलाई स्वयम् ती प्राचीनहरूले 'मर्यादा' भने । समाजमा मर्यादास्थापक ती केहीमध्ये उल्लेख गर्न खोज्दा दीर्घतमा, शुक्राचार्य, माण्डव्य, श्वेतकेतु, हारिद्रमत गौतमका नाउँ म सम्झिन्छु । माण्डव्यले चौध वर्षसम्मका बालकले गरेका कर्मलाई पाप अर्थात् अपराध नठान्नु भन्ने स्थापना गरे । दीर्घतमा र श्वेतकेतुले विवाहिता नारीले कुनै अवस्थामा पनि अन्य पुरुषलाई रति प्रदान नगर्नू भने । ब्राह्मणनिम्ति शुक्राचार्यले मद्य निषेध भन्ने मर्यादा स्थापित गरे । गौतमले सत्यकामको घटनामा आफ्नाबारे सत्य बोल्नेलाई आफ्नो गोत्र थाहा छैन भने पनि त्यस्तालाई ब्राह्मण ठानेर शिष्यका रूपमा ग्रहण गर्न लगाए । मर्यादास्थापनाका यस्ता निकै उदाहरणहरू व्यक्तिका नाउँसित जोडिएर आएका देखिन्छन् । त्यस्ता एक विधिकर्ता विश्वामित्र ऋषि थिए ।

गाउँका ज्येष्ठ र श्रेष्ठहरू पनि परिस्थितिअनुसार विधिकर्ता हुने गर्थे भन्ने कुरा जन्मान्ध वैदिक ऋषि दीर्घतमाकी पत्नी प्रद्वेषीले नाठो राख्ता गाउँसभाले एउटा मियोमा दुई साँढे बाँध्न मिल्दैन भन्ने मर्यादा स्थापित गरी आफूले एउटा लोग्नेसित मात्र

बस्न प्रद्वेषीलाई भनेको देखिन्छ । परन्तु तिनै दीर्घतमा र राजा बलिबीच बलिकी रानी सुदेष्णाकी दासीमा नियोगद्वारा दीर्घतमाले छोरो जन्माएपछि त्यो कसको छोरो, दीर्घतमाको कि बलिको भन्नेबारे विवाद उठ्यो । दीर्घतमाका अनुसार बिउ तिनको रहेको हुँदा खेत (सुदेष्णा) बलिकी रानी भए तापनि बाली (जन्मिएको छोरो) बिउवालाको ठहरिन्छ । तर बलिले भनेअनुसार बिउ जसले छरे पनि खेत जसको हो बाली त्यसैको ठहरिन्छ । (वाल्मीकि रामायण)

त्यो विवादमा ती दुईबीच सम्भौता भयो, सुदेष्णाले दीर्घतमाको बिउबाट जन्मिएको छोरो बलिले पायो र दीर्घतमाले आफ्नो निम्ति सुदेष्णाकी कमारीबाट जन्मिएको छोरो लिए जो मन्त्रद्रष्टा ऋषिसमेत भए ।

'वेदो खिलो धर्ममूलम्' मानिए तापनि वैदिक कालमा विविध प्रकारका प्रकृतिपूजा र आचारसंहिता रूपका धर्म समाजमा थिए । छोरी नभएको पितालाई छोरीको छोरोमाथि अग्राधिकार प्राप्त थियो भने भाउजू ममतामा करणी गर्ने अधिकार देवर बृहस्पतिले उपयोग गरेका थिए । 'अहिले म गर्भवती रहेकी छु, हुन्न' भन्नुबाहेक ममताले अन्त्यमा समर्पण नै गरेकी थिइन् । त्यस बेला पेटमा रहेका दीर्घतमाले भाषामा 'एउटा म्यानमा दुई तरबार अटाउँदैनन्' भन्नुबाहेक काकालाई थप भनेनन् ।

वेदमा अजीर्गतले बलि उद्देश्यनिम्ति खरिद गर्न चाहने रोहितको हात आफ्नो शुनःशेपलाई बेचेको मात्र होइन यज्ञमौलामा शुनःशेपलाई काट्न र त्यसको भित्र्याँस हवन गरिएपछि त्यो यज्ञशेष आफूले खान पनि मन्जुर गऱ्यो । हुन त विश्वामित्रले गर्दा शुनःशेपको जीवन जोगिन पायो । आफू कमारो भएपछि हरिश्चन्द्रले पत्नी शैव्यालाई बेचे तर कौरवसभाको जुवामा युधिष्ठिरले आफू कमारो भएपछि पनि द्रौपदीलाई बाजीमा थापेर हारे । त्यस कारण द्रौपदीले आफू कमारो भइसकेका युधिष्ठिरले पत्नीलाई

बाजी थाप्न कसरी पाए (कमाराको सम्पत्ति नहुने हुँदा) भनी प्रश्न उठाई 'यो कस्तो धर्म हो ?' भनी त्यहाँ भीष्मसित प्रश्न गर्दा बलवान्‌ले जे गर्छ त्यही नै धर्म हो भनी मत्स्यन्यायका आधारमा द्रौपदीलाई जबाफ दिएका थिए । त्यस बेला त्यो काण्डलाई दुर्योधनको भाइ विकर्ण एउटाले न्यायोचित विरोध गर्नुबाहेक ऐन-कानुनका ज्ञाता रही धर्म र न्यायका प्रतिमूर्ति रहेका विदुरसमेत मौन बसे ।

मनुको नाउँमा लामो कालान्तरपछि शक शासनकालमा जे भनिए तापनि धर्मको मूलमा वेदलाई कसैले कहिल्यै स्वीकार गरेको देखिँदैन । त्यसै कारण वैदिक कालमा लगत्तै केही शताब्दीपछि विभिन्न 'गुह्यसूत्र' र 'धर्मसूत्र' का रूपमा आचारसंहिता र दण्डनीति जन्म भए । त्यतिले पनि पुगेन र महाभारतका शान्तिपर्व र अनुशासन पर्व खडा गरिए जसले नियम र परम्पराका आधारमा मर्यादाहरूबारे सिफारिस गरे । हिन्दू ऐन-कानुनको रूपमा कौटिल्यको अर्थशास्त्र र त्यसपछि मनु, याज्ञवल्क्य र नारद तथा देवल आपद स्मृतिग्रन्थहरू निर्माण भए ।

सरस्वती सभ्यतापूर्वकालदेखि स्थानीय ग्रामीण आप्तजन र जनसभाद्वारा समय-समयमा स्वीकृत र स्थापित मर्यादाले सामाजिक व्यवहार र व्यक्तिका अधिकार र कर्तव्य निर्धारण हुने गर्थ्यो जो ग्राम्य अर्थात् कृषि व्यवस्थाका आद्योपान्त विकेन्द्रित अर्थव्यवस्थाको अभिन्न लक्षण हो । ब्रिटिस शासनको प्रारम्भसम्म पनि झन्डै त्यस्तै मूल कानुनी स्थिति रह्यो । स्वभावतयाः आधुनिक अर्थमा न्यायदर्शनको सट्टा त्यहाँ जीवनदर्शनले सर्वतोमुखी विकास गऱ्यो र न्यायपथलाई पछिसम्म त्यसले निर्देशित गऱ्यो । यसैले मैले यहाँ सुरुमा श्री बास्तोलाको पहिलो वाक्यसित असहमति जनाई धर्म र न्यायबीच अभेदले मान्यता पाएको स्थितिबारे चर्चा गरेको हुँ । परन्तु यो निष्कर्षलाई स्वीकार गर्नेभन्दा पहिले आर्यदेशीय सामाजिक विकासको चरणसित सम्बन्धित एउटा गम्भीर पक्षतिर ध्यान दिनैपर्छ ।

मैले माथि सरस्वती सभ्यताको उल्लेख गरेँ । सो सभ्यतालाई गैरआर्य भन्न मिल्दैन यद्यपि वैदिक सभ्यता भने त्यो थिएन । यो विश्वमा सरस्वती सभ्यतामा नै सर्वप्रथम नगरजीवनको अभ्युदय भयो । नगर सभ्यताको रूपमा सरस्वती सभ्यता मिश्र, चीन वा मेसोपोटामियाका भन्दा पुरानो र वर्तमान कास्पियन (पौराणिक क्षीरसागर) सागरदेखि दक्षिणमा वर्तमान गोवा, पश्चिममा पूर्वीय टर्कीदेखि पूर्वमा वर्तमान दिल्लीको केही पूर्वसम्मको तेह्र लाख वर्गकिलोमिटरको भूभागमा आजभन्दा अठ्तीस सय वर्ष पहिलेसम्म फैलिएको थियो । त्यो सभ्यता निकासी-पैठारीको अन्तर्राष्ट्रिय व्यापारमा आधारित र कृषि-उत्पादन समर्थित थियो । निर्यात व्यापारका वस्तुका उत्पादकका रूपमा त्यो सभ्यताका नदीहरूका तटमा योजनाबद्ध तवरमा बनेका ठूला र साना सहरहरू मालाका मणिहरू झैँ मोहें-जो-डेरो (नार्मिणी) हरियुपिया (हरप्पा), कालीबङ्गा र धौलावीरजस्ता ठूला नगरका चारैतिर सात सयभन्दा बढी सङ्ख्यामा थिए । बाभेरु (बाबिलोन) सम्म तिनका व्यापारी जहाज नियमित तवरमा आवजजावत गर्थे ।

त्यत्रो विशाल भूभागमा फैलिएर छरिएर बसेको त्यो सरस्वती नगर सभ्यता कुनै व्यवस्थित ऐन-कानुन र दण्डसंहिताबेगर चल्न सक्थ्यो ? जबाफ के छ ? वैदिक सभ्यताले सरस्वती सभ्यतालाई अघि बढायो तर आंशिक रूपमा केही छोडेर र नयाँ थपेर । त्यसो भए सरस्वतीमा रहेको अनुमान गर्नुपर्ने जस्तो ऐन-कानुन के भए त ?

यो प्रश्नलाई जबाफ दिन त्यो सरस्वती सभ्यताको विस्तृत विवेचना गर्नुपर्नेछ । जो यहाँ गर्न सकिन्न । तैपनि संक्षेपमा केही त भनौँ ।

केन्द्रीकृत निकासी-पैठारीको नगरसभ्यता रहे तापनि त्यो सभ्यताका उत्पादन र व्यापार पूर्णतः विकेन्द्रित रहेको अनुमान छ । उर्वरकताको त्यो सप्तमातृकापूजक सभ्यता धर्मवादी

राज्यव्यवस्था भने थिएन । त्यहाँ पुरोहित थिए तर पौरोहित्य शासित समाज भने त्यो थिएन । त्यहाँ राजा रहेको अनुमान छ यद्यपि राजतन्त्र थिएन । सामूहिक श्रमद्वारा त्यहाँ श्रेणी पद्धतिको उत्पादन व्यवस्था रहँदा पनि र व्यापारिक समुदायको विकास भए तापनि सम्पूर्ण उत्पादनपद्धति विकेन्द्रित थियो जसले गर्दा प्रबन्धकार्य सभा र समितिको जिम्मा थियो, बीचमा कुनै पनि प्रकारका साहु वा पौवञ्जार थिएन । त्यस्तो अवस्थामा केन्द्रित प्रभावका संविधान र ऐन-कानुनका आवश्यकता नहुनु स्वाभाविक हुन गयो होला ।

तैपनि कुनै नियम वा नियन्त्रण थिए भने त्यो सरस्वती सभ्यताले छोडेर हालका उत्खननबाट फेला परेका चित्रलिपिहरू अहिलेसम्म पढ्न नसकिएका हुँदा कानुनव्यवस्थाबारे निश्चित तवरमा केही भन्न सकिने स्थिति नै छैन । मुद्रारहित र वस्तुविनिमय आधारित अर्थव्यवस्थाले सरस्वती सभ्यतापछिको वैदिक सभ्यतामा पनि ऐन-कानुनको होइन कि मौखिक र जनस्वीकृत मर्यादासम्मको माग गर्‍यो । त्यस्ता मर्यादास्थापनाका केही उदाहरण माथि प्रस्तुत गरेँ ।

सरस्वती सभ्यताको नियमबारे शब्द प्रयोग गर्ने नै हो भने वैदिक 'ऋतु' भन्ने शब्द नजिकको ठहर्न सक्ला । ऋत भनेर वैदिक वाङ्मयले Natural Law को अर्थ लिएको छ । अतः मानव समाजले त्यो युगमा प्राकृतिक नियम 'ऋत' अनुसार आफ्ना व्यवहार चलाउने गर्‍यो भनी स्वीकार गर्नु सत्यको बढी नजिक ठहर्ला । ऋत भनेकै सत्यसमेत हो । अतः वैदिक सभ्यताले र पछिसम्म पनि आजका झैँ न्यायव्यवस्था र त्यो व्यवस्थाको दार्शनिक विवेचना गर्नु सके आवश्यक देखेन र गरेन पनि ।

तैपनि त्यो व्यवस्थामा कुनै प्रकारको न्यायदर्शन र तत्सम्बन्धी सबुत प्रमाणदर्शन र सो आधारित न्यायकार्यबारे कोट्याउन खोज्दै माण्डव्यमुनिको घटनाको चर्चा हुने गरेको छ ।

माण्डव्यको कथालाई गजेन्द्रकेशरीले बदरीनाथ भट्टराईको पौराणिक कहानीमा रहेको साधुचोर भन्ने कथाको उल्लेखबाट टिप्नुभएछ र वृद्ध याज्ञवल्क्यको दुई श्लोक पनि उद्धृत गर्नुभएछ । त्यसरी तेस्रो चौथो स्रोतको सामग्रीमाथि किन भर पर्ने ? र कुन अर्थ झिक्न भर परेको ? श्री बास्तोलाले प्रस्ट निष्कर्ष पनि त दिनुभएन । वास्तवमा त्यो कथाबाट कुनै अर्थ निस्किँदैन पनि ।

माण्डव्य मुनि अर्थात् अणिमाण्डव्यबारे महाभारतका आदिपर्व (१०७ र १०८ अध्यायमा), उद्योगपर्व (अ. १८६) ब्रह्माण्डपुराण (अ. ४२) र दक्षिण भारतीय कम्ब रामायणको युद्धकाण्डमा कथा र चर्चाहरू छन् । आदिपर्वमा पूर्वजन्ममा विदुर 'धर्म' थिए तर धर्मलाई अणिमाण्डव्य मुनिले 'भविष्यमा तिमी शूद्र योनिमा छोरो भएर जन्मिनू' भनी श्राप दिएका हुँदा धर्मले शूद्रमा छोरो विदुर भएर जन्मिएको हो भनी जन्मेजयलाई वैशम्पायनले बताए ।

त्यस्तो श्रापको कारण भनी कथा दिइएको छ ।

माण्डव्य भन्ने मुनिले ऊर्ध्वबाहु महायोगी मौनव्रतीको लामो तपस्या सुरु गरेका थिए । तिनी धृतिमान (स्थिरता युक्त) सर्वधर्मज्ञ ब्राह्मण थिए । आफ्नो आश्रमको ढोकामा रूखमुन्तिर तिनले तप गरिरहेको समयमा राज-सम्पत्ति चोरेर भागेकाहरू त्यहाँ पसे । राजाका सिपाहीहरू पनि पछ्याउँदै आएका थिए । चोरहरूले त्यही आश्रममा आफूले ल्याएका लुटधन लुकाए तथा आफू पनि त्यही आश्रममा लुके ।

लखेट्दै आएका प्रहरीहरूले आश्रममा माण्डव्यलाई देखेपछि चोरहरू कता भागे भनी सोधे तर माण्डव्यले राम्रो र नराम्रो केही जबाफ नदिई मौन बसे । प्रहरीहरूले आश्रमको तलासी लिंदा चोर र दसी सबै फेला पारे । फलस्वरूप माण्डव्यमाथि समेत शङ्का गरेर तिनीलाई पनि पक्राउ गरी राजाछेउ लग्ने काम भयो । राजाले चोरका साथै माण्डव्यलाई पनि प्राणदण्डको आदेश दिए । माण्डव्यलाई शुलीमा चढाइयो तर चोरहरू मर्दा पनि

माण्डव्य भने मरेनन् । मर्न नसकेका र भोकै रहेका माण्डव्यले ऋषिहरूलाई आफूछेउ बोलाए । माण्डव्यलाई त्यस्तो अवस्थामा देखेर ती ऋषिहरू निकै दुःखी भए र त्यस्तो किन भनी प्रश्न गरे । "म कसलाई दोष दिऊँ अरू कोही पनि यस विषयमा दोषी छैनन्" भनी माण्डव्यले जबाफ दिए ।

यी सबै कुरा त्यो देशको राजामा पुग्यो । आफ्ना मन्त्रीहरूसँगै राजा त्यहाँ गए र "मोह र अज्ञानवश आफूबाट मुनिप्रति अपकार हुन गयो, अतः क्रोध नगर्नुहोस्" भनी मुनिसामु प्रार्थना गरी प्रसन्न तुल्याए । माण्डव्य प्रसन्न भए । राजाले तिनीलाई शुलीबाट ओराले र शुली झिक्न लगाए तर प्रयत्न गर्दा पनि माण्डव्यको गुदाबाट शुली ननिस्किएकाले शुली काट्नु परी एउटा टुक्रा माण्डव्यमा नै अड्कियो । त्यो टुक्रा सँगै रहनु र चलफिर गर्नुपरेकाले माण्डव्यको नाउँ पनि अणिमाण्डव्य हुन गयो । (अणि=धुरामा पाङ्ग्रा अड्काउने कीलो, चुकुल)

त्यस्तो अवस्थामा पीडादायी चलफिर गर्दा अणिमाण्डव्य एक दिन धर्मछेउ गए । धर्ममाथि लाञ्छना लगाउँदै तिनले सोधे- "अज्ञानवश मैले कुन कुकर्म गरेबापत यस्तो फल पाएँ ?" जबाफमा धर्मले भनेअनुसार माण्डव्यले बाल्यकालमा एक दिन झ्यालिन्चा भन्ने कीराको पुच्छरमा सिन्को घुसारिदिएको हुँदा त्यो फल प्राप्त भएको हो ।

त्यो कुरा सुनेपछि माण्डव्यले भने- "धर्म, मेरो त्यो सानो अपराधबापत तिमीले यति ठूलो सजाय दियौ, त्यस कारण तिमी मनुष्य भएर शूद्र योनिमा जन्मिनेछौ । जन्मिएपछि बाह्र वर्षसम्मको बालकले जे गर्छ त्यसलाई धर्मशास्त्रले अधर्म भनी स्वीकार गर्दैन । अतः कर्मफल भोग्ने विषयमा म आजदेखि के मर्यादा स्थापित गर्छु भने चौध वर्षको उमेरसम्म पापकर्म गर्नाले पनि पाप लाग्ने छैन, त्यसपछि पाप गरेका कर्मफल भोग्नुपर्नेछ ।"

बालो हि द्वादशाद्वर्षाज्जन्मतो यत्करिष्यति ।
न भविष्यत्यधर्मोत्र न प्रज्ञास्यन्ति वै दिशः ॥ (१०८/१४)
मर्यादांस्थापयाम्यद्य लोके धर्म फलोदयाम् ॥ (१०८/१६)
आचतुर्दशाकाद्वर्षान्न भविष्यति पातकम् ।
परतः कुर्वतामेव दोष एव भविष्यति ॥ (१०८/१७)°

● महाभारतको 'नीलकण्ठीय' पाठलाई बढी शुद्ध मानिन्छ । यी श्लोक त्यसै पाठको आदिपर्वबाट उद्धृत गरिएका छन् । श्रीपाद दामोदर सातवलेकरद्वारा तयार पारिएको पाठमा माथि उद्धृत (१०८/१४) श्लोक छैन । पुणेस्थित भन्डारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टिच्युटले अन्य पाठभन्दा बढी स्वीकारयोग्य भनेको महाभारतको 'नेपाल पाठ' मा र पुणेको त्यही संस्थाद्वारा सम्पादन भई प्रकाशित भएको विख्यात तथा अत्यन्त आधिकारिक मानिएको महाभारतको Critical Edition मा माण्डव्य स्थापित मर्यादाका ती श्लोकबारे के भनिएका छन् मैले हेर्न पाएको छैन ।

यो छोटकरी परिचयपश्चात् बालकलाई अपराधी ठहऱ्याउने उमेरबारे महाभारतमा उपर्युक्त श्लोकहरूमा द्विविधा रहेकोतिर ध्यान दिनुपर्छ । १०८/१४ ले द्वादशाद्वर्षाज्जन्मनो यत करिष्यति (जन्मबाट बाह्र वर्षको उमेरसम्म जे गर्छ) भनेर बाह्र वर्षको उमेरसम्मलाई बाल अपराध ठहऱ्याउन नमिल्ने निर्णय थियो । तर १०८/१७ ले भने आचतुर्शकाद्वर्षान्त भविष्यति पातकम् (चौध वर्षको उमेरसम्म गरिएकोलाई अपराध ठहऱ्याउन मिल्दैन) भन्ने ठहर गऱ्यो ।

माण्डव्यले बालअपराधनिम्ति कुन उमेरको हदसम्बन्धित मर्यादा स्थापित गरेको देखियो त ? उपर्युक्त श्लोक १६ र १७ लाई सँगै पढेमा चौध वर्षको उमेरलाई माण्डव्यले तोकेका हुन् भन्ने अनुमान गर्न लगाउँछ ।

उक्त श्लोकहरूमाथि टीका गर्दै नीलकण्ठ (सके विक्रमाब्द सोह्रौं शताब्दीका) ले श्लोक १४ मा 'दिशः' ले धर्मशास्त्रहरूद्वारा १२ वर्ष भने तापनि माण्डव्यले चौध वर्षको मर्यादा स्थापित गरेका हुन् भन्ने विचार प्रकट गरे ।

यसरी टीकाकार नीलकण्ठले बालअपराधबापत उमेरको हदबारे माण्डव्यमर्यादालाई (१४ वर्षलाई) स्वीकार गरेको देखिन्छ । यद्यपि, श्लोक १४ को टिप्पणी लेख्दा 'धर्मशास्त्रहरूले १२ वर्ष भने तापनि' भन्दै धर्मशास्त्रले निर्धारण गरेको उमेर हदलाई माण्डव्यले बढाएका हुन् भन्नेतिर अर्थलाई फर्काएका छन् ।

अणिमाण्डव्यको श्रापले गर्दा धर्मले शूद्र योनिमा विदुर भएर जन्मिनुपरेको थियो भनी वैशम्पायनले बताए ।

ब्रह्माण्डपुराण अध्याय ४२ मा माण्डव्यबारे थप कुरा यो भनिएको छ- अत्रिकी बुहारी शिलावती आदर्श पतिव्रता थिइन् । तिनका पति उग्रश्रवा अग्निका छोरा थिए । तिनी कृष्ठरोगी थिए । एक दिन उग्रश्रवालाई वेश्यागमन गर्ने इच्छा भएर पत्नीलाई भने । शिलावतीले आफ्नो पिठ्युँमा बोकेर पतिलाई वेश्याघरतिर लगिन् ।

बाटोमा तिनलाई देखेर दोस्रो दिन सूर्योदय हुँदा उग्रश्रवा मर्ने भनी श्राप दिए । त्यस बखत माण्डव्य शुलीमै थिए । शीलावतीले दोस्रो दिन नउदाउनू भनी सूर्यलाई आदेश दिइन् । दोस्रो दिन सूर्य उदाएन । संसारमा हाहाकार मच्चियो । तर तिनकी सासू अनसूर्याले आफ्नो आदेश फिर्ता लिन शिलावतीलाई मनाइ छोडिन् । सूर्य उदायो र उग्रश्राव पनि तुरुन्तै मरे ।

माण्डव्यबारे थप कुरा काम नलाग्ने विवरण मात्र पाइन्छ । याज्ञवल्क्य स्मृतिभन्दा पुरानो वृद्ध याज्ञवल्क्यको धर्मग्रन्थले माण्डव्यबारे बढी जानकारी पाएको थियो भने पनि सोबारे प्रमाण भने छैनन् ।

माण्डव्य सम्बन्धित यति कथाबाट "युक्तिबिना आचार गर्नाले चोर साधु र साधु चोर ठहरिन पुग्छ जसरी माण्डव्य चोर ठहरिन गए" भनी वृद्ध याज्ञवल्क्यले लेख्नुपर्ने स्थिति आइसकेको थियो र ?

त्यो घटनाबाट यी कुरा देखिन्छन्-

- मौनव्रती तपस्वी माण्डव्यको आश्रमलाई चोरहरूले दसी लुकाउने र आफूसमेत लुक्ने ठाउँको रूपमा प्रयोग गरे ।
- माण्डव्यसित सोध्दा र दसी र चोरलाई प्रहरीले त्यहाँ फेला पार्दा माण्डव्यले केही भनेनन् र मौन रहिरहे । मौन तिनको व्रत थियो ।

- तिनी तपस्वी माण्डव्य हुन् भन्ने कुरा त्यहाँका राजाले सजाय सुनाएर कार्यान्वयन गरिएपछि मात्र थाहा पाए अनि क्षमाप्रार्थी भई सजायलाई फिर्ता लिए तर सजाय पूरै फिर्ता भएन ।
- सजाय पूरै फिर्ता नभएपछि माण्डव्यले न्यायबारे प्रश्न उठाए । त्यो प्रश्नलाई बालककालको अपराधकर्मको फल भनेर धर्मले दैवेच्छाद्वारा न्याय निर्धारण हुन्छ भन्ने परोक्ष स्थापना गर्नेतिर कुरा फर्काए । फलस्वरूप धर्मले पापग्रस्त हुनुपर्‍यो अर्थात् न्याय दैवच्छाआधारित मान्न सकिन्न भन्नुका साथ बालअपराधसम्बन्धी नयाँ मर्यादा स्थापित गरे ।

न्यायदान गर्दा विचार गर्नुपर्छ भन्ने वृद्ध याज्ञवल्क्यको भनाइमा सार्वभौम सत्यता थियो र छ पनि । तर त्यो देशका राजाले एक त अपरिचित दोस्रो मौनव्रति माण्डव्यप्रति विवेक गर्ने ठाउँ कसरी पाउने ? माण्डव्यलाई ती राजाले मौन बस्ने साक्षीभन्दा पनि चोरसित मिलेको मुनिवेशधारी ठान्न पुग्नु परिबन्दले गर्दा बढी स्वाभाविक देखिन्छ । मेरो घरमा लुकाइएको दसीसहित चोर फेला परेमा म जत्रै र जस्तै सन्त भए पनि प्रहरीसँगै मैले जानैपर्छ, मैले अदालतमा उभिनैपर्छ । त्यहाँ पनि मैले सफाइ नदिई मौन बसेमा चोरसित मिलेको भन्ने आधारमा सजाय पाउनैपर्छ भन्ने आधारबाट हेर्दा माण्डव्यप्रति अन्याय भयो भन्न सकिन्न । माण्डव्यले पनि धर्मसामु 'बढी सजाय भयो' भन्ने मात्र जिकिर गरे, अन्याय भयो नै त भनेनन् । वृद्ध याज्ञवल्क्यले मात्र साधुलाई चोर ठहर्‍याएको कुरा गरे । तर, परिचय भएर माण्डव्यको चरित्र बुझ्नासाथ राजाले प्रायश्चित्त गरे ।

परन्तु त्यो घटनाले सो सजाय माण्डव्यको आफ्नो मौनव्रती भन्ने दोषले गर्दा हुन गएको हो, अतः राजा विचारहीनभन्दा पनि उचित न्याय दिलाउन साक्षीले सत्यवचनद्वारा सघाउ पुर्‍याउनुपर्छ

भन्ने परोक्ष मर्यादा स्थापित गऱ्यो । माण्डव्यले त्यस्तो नगरेको हुँदा सजायको भागी हुन पुगे ।

अन्य हिन्दू विधिशास्त्रीहरूले माण्डव्यको कथामा अरू जे देखेका होउन् श्री गजेन्द्रकेशरी बास्तोलाले आफ्नो उक्त लेखको तेस्रो प्रकरणमा असान्दर्भिक तवरमा माण्डव्यको उल्लेख गर्नुभयो । त्यो उल्लेख गरेर उहाँले 'निर्णयको उद्देश्यात्मक दृष्टिकोण हुनुपर्दछ' भन्ने विचारको अस्तित्व आधुनिक बेलायतबाट सुरु भएको होइन कि प्राचीनकालदेखि हिन्दू न्यायपद्धतिले न्यायको दर्शनलाई अँगालेको थियो भन्ने देखाउन खोज्नुभयो । वहाँको यो निष्कर्ष ठीक हो तर त्यो निष्कर्षमा पुग्न लेखमा दिइएको उदाहरणबाट भने त्यस्तो स्थापना निस्किँदैन । वृद्ध याज्ञवल्क्यले पनि ठीक निष्कर्षलाई नमिल्ने उदाहरणको पुष्टि दिएका थिए । यति कुरा गरेपछि मनुस्मृतिबाट माथि सुरुमा उद्धृत दुई श्लोकतिरै फर्किनु आवश्यक हुन जान्छ ।

आदिसृष्टिकर्ता ब्रह्माका सातौँ 'मानस-पुत्र' विवस्वानका जेठा छोरा वैवस्वत मनुबाट वर्तमान मानवजातिको जन्म भयो । मनुको जीवनकाललाई मन्वन्तर भनिन्छ । चौहत्तर चतुर्युगको एक मन्वन्तर हुन्छ । विवरणमा नगई संक्षेपमा के भन्न सकिन्छ भने एक चतुर्युगमा ३६ लाख मानववर्ष रहने हुँदा एक मन्वन्तरमा मनुको आयु ५३,६४,००,००० मान्नुपर्ने हुन्छ ।

पुराणहरूमा मनु र मन्वन्तरबारे त्यस्ता गणना रहेकाबाट मनुलाई मानजातिको आदि स्रष्टा अर्थात् प्रथम मानव भनी पुराणहरूले स्वीकार गरे भन्नुपर्छ । त्यस्ता मनुले मनुष्यनिम्ति स्थापित गरेका हुँदा धर्मलाई मानवधर्म भनियो । आजका शब्दावलीमा त्यस मानवधर्मलाई प्राकृतिक नियम Common Law भने पनि Natural Law भने पनि हुन्छ ।

यस अर्थमा 'मानवधर्म' लाई अनादिकालदेखिको भनी पुराणहरूले स्वीकार गरे । त्यो 'मानवधर्म' वर्तमान मनुस्मृतिको

रूपमा आजभन्दा सम्भवतः बीस वा एक्काइस शताब्दीपहिले लिपिबद्ध गरियो । स्वयम् मनुले आफूभन्दा पहिलेको स्मृतिहरूमाथि आफूआधारित रहेकोलाई स्वीकार गरेको छ ।

वेदलाई कहिलेदेखि अपौरुषेय भनी मान्न थालियो यकिनसाथ भन्न सकिन्न । त्यस्तो अपौरुषेय स्रोतबाट पौरुषेय मानव-धर्मशास्त्रको उत्पत्ति मानिनु पुराण र धर्मग्रन्थहरूनिम्ति स्वाभाविक हुने नै भयो । त्यसै कारण 'वेदोखिलो धर्ममूलं ।'

त्यतिमा नै मनुस्मृति भने अडेन । अड्न पनि सक्तैनथ्यो । त्यस्तो अमृर्त मान्यताबाट मृर्त मानवको सामाजिक व्यवस्था चल्न नसक्ने हुँदा सोबाहेक विकसित हुँदै आएको पौरोहित्यको स्वार्थले गर्दासमेत र मनुस्मृतिले श्लोकको बाँकी अंशमा अन्य श्लोकद्वारा धर्म र न्यायको मूल स्रोत र न्यायपद्धतिको उल्लेख र निर्धारण गरेको छ । मनुस्मृति त्यसपछि भन्छ- "...स्मृतिशीले च तद् विदां आचारश्चैव साधुनामात्मनः तुष्टि एव च ।" अर्थात् प्राचीन कालदेखिका Common Law का व्यवहारसम्बन्धी सम्झनायुक्त, शीलवान् साधुजनका आचारण तथा व्यवहारमा आत्मसन्तुष्टिलाई ती स्मृतिकारले धर्म र न्यायका मूल स्रोत ठहऱ्याए ।"

अध्याय २ को उपर्युक्त छैटौं श्लोककै विचारआधारलाई त्यसपछिको बाह्रौं श्लोकले दोहोऱ्याएर पुष्टि गरेको देखिन्छ ।

धर्मको स्रोत भनी मनुले गरेको त्यो व्याख्यालाई समग्रमा उचित, मानवीय, न्यायवादी र कल्याणकारी भनी स्वीकार नगर्ने ठाउँ आज पनि छैन ।

परन्तु त्यस्ता सामान्य प्राकृतिक कानुन पनि शाश्वत रहँदैनन् । मानव समाज आफ्नो उत्पत्तिकालदेखि नै र आफ्नै अभिन्न र अविभाज्य चरित्रले गर्दा परिवर्तनशील मात्र होइन कि सतत विकासशील छ । युगहरू बदलिरहन्छन् । त्यस्तो हुँदा प्राचीन सामान्य प्राकृतिक धर्म र न्यायले समेत नयाँ स्थिति बेहोर्नुपर्दा

'यस्तो किन भयो ?' भन्ने प्रश्नका साथै 'अब के गर्ने ?' भन्ने प्रश्न उठ्नु स्वाभाविक थियो । त्यस्ता प्रश्न बारम्बार उठे पनि । दुईवटा लाक्षणिक उदाहरणतिर यहाँ ध्यान दिऊँ ।

सामान्य प्राकृतिक नियम (वेदमा त्यसलाई ऋत भनिन्थ्यो भन्नेबारे माथि उल्लेख भइसकेको छ) मा समेत परिवर्तन भएर समाजमा नयाँ समस्या उत्पन्न भई बाटो फेला नपर्दा ऋग्वेदमा विख्यात कत्स- अङ्गीरस ऋषि उत्तिकै विख्यात बिलौना गर्छन्- वरुणको त्यो पुरानो ऋत कहाँ गयो ? हाम्रा नियमका (नयाँ नियमका) आधार के हुन् ? (यहाँ ऋत र नियमबीच भेद स्वीकार गरिएको प्रस्ट छ) अर्यमा देवले हामीलाई दुष्टहरूबाट कसरी पार लगाउलान् ? हे आकाश, हे पृथ्वी, मेरो पीडालाई बुझिदेउ ।" (ऋग्वेद १/१०५/६) ।" युवा अग्नि (नयाँ समाज) सित र सबैसित म सोध्छु, ती देवदूत जबाफ देऊन्, त्यो पुरानो ऋत कहाँ गयो ? कुन नयाँ पुरुष त्यसलाई स्थापित गरिरहेछ ? हे आकाश, हे पृथ्वी मेरो पीडालाई बुझ ।" (ऋग्वेद १/१०५/४)

प्रचण्ड धर्मसङ्कटमा परेको आङ्गिरसगोत्रीय कुत्सको त्यो पीडा मानवसमुदायले अनादिकालदेखि बेहोर्नुपरेको आदि पीडा हो । सैतानले प्रेरित गर्दा स्याउ किन खाने भनी बगैंचामा रहेका नग्न आदम र हौव्वाको पीडाभन्दा फरक पीडा थियो कुत्सको । न्याय र धर्मबारे विचिकित्सा उठ्नाले जन्मिएको पीडा त्यो वैदिक अभिलेखमा मानवले आफ्नो इतिहासमा पहिलोपटक ऋक्संहितामा त्यसरी अङ्कित गऱ्यो । त्यो प्रश्न आज पनि छ, त्यो पीडा आज पनि उस्तै रूपमा तर झन् व्यापक विस्तारमा कायम छ ।

न्याय र धर्मबारे त्यस्ता प्रश्न उठेर पीडा हुँदा अब के गर्ने त भन्ने सवाल उठ्ने नै भयो । आङ्गीरस कुत्सलाई नै जबाफ हुने गरी, सके केही शताब्दीपछि कृष्ण यजुर्वेदीय तैत्तिरीय आरण्यकमा रहेको उपनिषद्मा शिक्षा पूरा गरी घर फर्किएर गृहस्थजीवनमा प्रवेश गर्न तयार शिष्यहरू सामु दीक्षान्त भाषणझैँ गर्दै ऋषिले

अन्य कुराका साथै भने- "...जो कर्म निर्दोष मानिएका छन् तिनीहरू गर्नु अन्यथा होइन । हामीले जे सत्वरित्र गरेका छौँ तिनको उपासना (अनुसरण) गर्नु, अन्यथा (हाम्रा नराम्रा कामको) होइन ।" त्यसो गर्दा पनि के नगर्ने भन्ने विषयमा शङ्का उत्पन्न हुन सक्ने माथि ध्यान दिएर होला, त्यही दीक्षान्त भाषणमा तिनै ऋषिले फेरि भने- "तैपनि तिमीलाई कुनै कर्म वा सदाचारका सम्बन्धमा शङ्का लागेमा त्यस ठाउँमा जो पनि विचारमा दक्ष, कर्म र सदाचारमा तत्पर, अर्काका भनाइमा नलाग्ने, क्रूर बुद्धिमा नलागेका र न्यायधर्मका अनुयायी ब्राह्मण छन् । त्यस्ताले त्यस्तो स्थितिमा जे गर्छन्, तिमीहरू पनि त्यसैअनुसार गर्नू । यही हो आदेश, यही हो उपदेश, यही हो वेद र उपनिषद्, यही हो अनुशासन । त्यसै गर्नु । त्यसै गर्नुपर्दछ ।" (तै.उ. १/११)

मनुस्मृतिको माथि उद्धृतांशमा 'वेदोखिलो धर्ममूलं' आदिविचार प्रकट गर्दा तिनले के धारणा राखेका थिए भन्ने कुरालाई मात्र होइन कि ती दुई श्लोकका बाँकी अंशबारे पनि माथिका दुई उदाहरणबाट प्रस्ट भएको छ ।

तर, वर्तमान समाज र यसका संविधान ऐन-कानुन र दण्ड व्यवस्थाका निम्ति ती सबै केहीले पनि मार्गनिर्देशन गर्न सक्तैनन् । समाज, व्यक्ति र समग्र व्यवस्थाको व्यापारीकरण भएको कम्तीमा अढाई शताब्दी भयो, न ऐन-कानुन नै बलिया निर्णय र तर्कबाहेक केही रहे, न ब्राह्मण रहे, न विधिवेत्ताले नगदभन्दा बढी महत्त्व न्यायमाथि स्थापित गर्ने गरेका छन् ।

जहाँसम्म न्याय विभाग व्यवहारका निम्ति चाहिने मुख्य विभाग हो, यस विभागको सङ्गठनको उल्लेख वेदमा पाइन्छ । न्यायसम्बन्धी काम गर्ने संस्थालाई त्यस समयमा 'किल्विष स्पृत' अर्थात् पापहरूका लागि दण्ड दिने सभा भनिन्थ्यो । प्रचलनमा सभाको (The National Judicature) नाउँले यसलाई सम्बोधन गरिन्थ्यो भन्ने निर्णयात्मक वक्तव्यको प्रश्न छ । मेरो विचारमा

वैदिक समाजबारे अतिश्रद्धा आधारित रबड-तान अनुमान र निष्कर्ष मात्र त्यो हो ।

वैदिक समाजमा 'सभा', समिति, विदथ आदि थिए भन्नेमा विवाद छैन । तर ती सभा गाउँसभा मात्र थिए । डाक्टर आनन्द सदाशिव अल्तेकर (हिन्दू विश्वविद्यालय वाराणसीमा मेरा समेत आचार्य रहेका) जस्ता प्राचीन भारतीय समाजबारे World Authority आफ्नो पुस्तक **State and Government in Ancient India** मा प्रस्ट भन्छन्- Adminstration of justice, however did not form a part of the states duties in early times (पृ २४५). It is therefore no wonder that we do not find references to any judicial organization in the vedic literature (पृ २४६) ।

वैदिक समयमा अपराधकर्तालाई ऋषिले श्राप दिएका अनगिन्ती उदाहरण छन् । तर, कुनै वैदिक सभाले कुनै अपराधीविरुद्ध दण्डसजाय सुनाएको कुनै उल्लेख पाइँदैन ।

न्याय (भाग-२) २२, फागुन, २०५०

❑❑❑

२९. सौन्दर्यशास्त्र : नेपालको सांस्कृतिक परिचय

(१९ साउन २०५२ फिनल्यान्ड लाहटीमा सम्पन्न सौन्दर्यशास्त्रबारे तेह्रौँ अन्तराष्ट्रिय अधिवेशनमा प्रस्तुत गरी पाठ गरिएको)

सौन्दर्यशास्त्र र नेपालको सांस्कृतिक परिचय भन्ने विषयमा गम्भीर ध्यान दिंदा सर्वप्रथम कुन विषयलाई दृष्टिगत राख्नुपर्छ भने नयाँ सौन्दर्यलाई अङ्कित र अनुमोदन गर्न जनताले निकै नै लामो समय लगाउने गर्छन् । त्यसो किनभने समय बित्दै जाँदा सौन्दर्यसम्बन्धी धारणा परिवर्तित र विस्तृत हुँदै जाने गर्छन् ।

उच्च हिमाली शृङ्खला, महाभारतका दुर्गम पहाडी प्रदेश, होचा शिवालिक पर्वतशृङ्खला र बाक्ला वन्यप्रदेश र सयौँ ठूलासाना नदीनालाका मैदाने भूगोलमा बाँडिएको १ लाख ३९ हजार वर्गकिलोमिटरको क्षेत्रफलमा अवस्थित वर्तमान नेपालमा करिब तीन करोड मानिसको बसोबास छ । त्यस्तो भौगोलिक विविधतायुक्त र हिमालको उत्तर-पश्चिमस्थित प्राचीन आर्यभूमि रहेको गन्धमादन पर्वतको पश्चिम फेदीको आमू र सरदरियाको मैदानबाट सम्भवतः मानसरोबर हुँदै सोझै नेपालतिर आएका जनसमुदाय सिन्धुसभ्यताद्वारा समेत प्रभावित रहेको प्राचीनतम सभ्यताको यो अनादिकालदेखि स्वाधीन रहेको नेपालमा ६५ भन्दा बढी जातिप्रजातिहरू १०५ भन्दा बढी भाषाभाषिका बोलिन्छन् । ईसापूर्व ३००० देखि पर्वतीय काख र कोखमा प्रकृतिसित तादात्म्यमा रही प्राकृतिक रमणीयताद्वारा आच्छादित र प्रभावित रहिआएको जनसमुदायले विवरणमा आफ्नै किसिमले एकान्तिक तर सारतत्त्वमा एउटै पर्वतीय समष्टिको रूपमा सांस्कृतिक जीवन विकास गर्दै

आए । नेपाली राष्ट्रिय संस्कृतिको त्यो एकीकृत विकास वा भाषागत, धार्मिक जात-जातिगत र सांस्कृतिक प्रश्नमा पारस्परिक सहिष्णुतायुक्त र विग्रहरहित पर्यावरणमा सम्पन्न भयो भन्ने कुराको इतिहास साक्षी छ । यस विषयमा आफ्नै किसिमले त्यो अन्योन्याश्रित र एकीकृत सामुदायिक जीवन नै त्यो मूल मानवीय राजनीतिक कारक रह्यो जसले नेपाललाई अनादिकालदेखि स्वतन्त्र राष्ट्रको रूपमा विकास गर्दै ल्याउने अवस्थामा पुग्न निर्णायक सहायता गऱ्यो । सन् १९४९ मा संयुक्त राष्ट्रसङ्घको सदस्यतानिम्ति आफ्नो आवेदनपत्र प्रस्तुत गर्दा ऐतिहासिक कालदेखि कुनै एक दिननिम्ति पनि आफ्नो माटोमा कुनै विदेशी राज्यको झन्डा गाडिएको यो देशले देख्नु परेन भनी सगर्व उल्लेख गर्न नेपालले सकेको थियो । त्यो महत्त्वपूर्ण वाक्य नेपाली सौन्दर्यबोधको एउटा पक्ष थियो भन्ने म ठान्छु ।

आफ्नो निमित्त उज्ज्वल भविष्यमाथि नेपालमा अडिग विश्वास छ यद्यपि वर्तमान नेपाल संयुक्त राष्ट्रसङ्घका सदस्यराज्यहरूमा अति नै विपन्न र पछौटे देशमध्ये एउटा हो । विपन्नता र पछौटेपन अन्योन्याश्रित हुनुका साथै देश र काल तथा इतिहाससापेक्ष रहने गर्छन् । सामाजिक विकास निरन्तर गतिमा र ऊर्ध्वगामी रहँदा ऐश्वर्य र श्रीवृद्धिनिम्ति आधुनिक विश्वस्तरीय होडमा प्राकृतिक स्रोत सम्पदायुक्त रहे तापनि भूपरिवेष्टित कारणले गर्दासमेत नेपाल अन्य देशका सापेक्षतामा पछाडि पर्न गएको छ ।

भौतिक विकासको क्षेत्रमा त्यस्तो नकारात्मक कारणबाट नेपालले मुक्ति पाइसकेको छैन तापनि आध्यात्मिक क्षेत्रमा नेपालले आफ्नो सकारात्मक व्यक्तित्वलाई अज्ञात भूतकालदेखि अक्षुण्ण राख्न सकेको छ । यो शताब्दीका दुई विश्वयुद्धमा नेपालले सत्य, प्रजातन्त्र र विकासका पक्षधर मित्रराष्ट्रहरूलाई आफ्नै प्रकारले सहयोग गऱ्यो । साथै कुन कुराको पनि इतिहास साक्षी छ भने आफ्नो इतिहासमा यो देशले न अन्य कुनै देशसित आक्रामक

शत्रुताको व्यवहार गऱ्यो न बितेका १७५ वर्षभित्र नेपाली भूभागमा कुनै सामरिक युद्ध नै भए ।

आधुनिक संसारका थोरै मात्र राज्य त्यस्तो गौरवशाली दाबी गर्न सक्छन् । वर्तमान नेपालमा पाइने भाषागत र जातीय विविधताका मूल कारक उपर्युक्त मानवीय र भौगोलिक परिवेश हुन् । समय बित्दै जाँदा त्यो परिवेशमाथि हिन्दू-जीवनपद्धतिले आर्यजीवनमाथि आफ्नो प्रभुत्व स्थापित गर्दै अघि बढ्यो ।

वर्तमान भारतमा पनि सिन्धुसभ्यतासम्म माथि उल्लिखित स्थिति कायम रह्यो । देव र असुरबीच बारम्बार युद्ध भए तापनि सिन्धुसभ्यताको हिन्दू-जीवनपद्धति त्यस्तो एकीकृत सामुदायिक जीवन रह्यो जसमा आफूलाई देव भन्ने समुदाय र देवेतर असुर समुदायबीच सामाजिक स्तरमा पारस्परिक सांस्कृतिक सहिष्णुता बलवान् प्रवृत्ति रहने गरेको थियो । त्यस्तो सहिष्णुताको मूल स्रोत ती दुवै जनसमुदाय मूलतः एउटै क्षेत्रबाट आएका आर्यसमुदायको जीवनदर्शन रह्यो । त्यसको अर्थ आर्येतर समुदायको अस्तित्व र उपस्थितिले त्यहाँ थिएन भन्ने होइन । सिन्धुसभ्यतामा वा प्राचीनहरूले नाउँ दिएको गन्धमादन पर्वतीय क्षेत्रबाट हिमाली शृङ्खला हुँदै सोझै नेपाल प्रवेश गरेका आर्यहरूले आ-आफ्ना क्षेत्रका गैररैथाने जनसमुदायलाई निर्मूल नै पारे भन्ने होइन । के भन्न सकिन्छ आगन्तुक हिन्दूआर्यले रैथाने जनसमुदायका धर्म र संस्कृतिसित आफूलाई अन्तर्भुक्त गरी आफ्नो श्रेष्ठता र सहिष्णुताकै संवर्धन गरे ।

इसापूर्व २५००-३००० मा सम्पन्न त्यो अन्तर्भुक्तिकै क्रममा इ.पु. १७५० तिर वैदिक आर्यदेशले सिन्धुसभ्यतामाथि पूर्ण विजय प्राप्त गरी त्यसको उन्मूलन गरेपछि हिमालको दक्षिणी मैदानमा वैदिक सभ्यताको सापेक्ष श्रेष्ठता कायम भयो । तर त्यो वैदिक श्रेष्ठताले नेपालमा प्रवेश पाउन सम्भवतः थप एक सहस्राब्दी पर्खिनुपऱ्यो ।

के सत्य हो भने माथि प्रस्तुत स्थापना नितान्त मेरा आफ्ना विचार हुन् जसको पुष्टि हुन अझै बाँकी छ । सिन्धुसभ्यताको स्थापना र उत्थान हुँदा समानान्तर धाराको रूपमा नेपालमा आफ्ना जीवनपद्धति र सामाजिक मूल्यहरू लिएर प्राचीन आर्यहरूले प्रवेश गरेका हुनुपर्छ भन्ने कार्यकारी अवधारणाको पुष्टि गने क्षीण तर प्रशस्त सङ्केत वैदिक वाङ्मय र पौराणिक मिथकहरूमा पाइन्छन् । परन्तु वैज्ञानिक अध्ययन, उत्खनन र शोधकार्यको अभावमा अझै पनि त्यो स्थापनाको अन्तिम र प्रामाणिक पुष्टि हुन बाँकी नै छ ।

उपर्युक्त कार्यकारी अवधारणालाई उपेक्षा गरेमा नेपाली इतिहास, नेपाली संस्कृति र नेपाली समाजको विकास र यसका सामाजिक चरित्रलाई सिन्धुसभ्यतादेखि आजसम्म उत्तरभारतीय जीवनपद्धति नै नेपालमा प्रक्षेपित र विस्तारित भएको हो भनी स्वीकार गर्नुपर्नेछ । त्यस्तो स्वीकृतिले नेपालको इतिहास र संस्कृतिबारे सर्वथा अवैज्ञानिक र तथ्यहीन भ्रम मात्र सृष्टि गर्नेछ । त्यस्तो स्वीकृतिले वैदिक आर्यसभ्यताको निर्माण र विकासमा हिमाली भूखण्डसमेतले गरेको योगदानलाई उपेक्षापूर्ण इन्कार गरेर पुराणहरूमा वर्णित सत्यघटनाका वृत्तान्तजस्ता तर मिथकीय भाषामा प्रस्तुत इतिहासका मूल्यवान् सामग्रीलाई इन्कार गर्ने अमान्य स्थितिको सृजना गर्नेछ । त्यस्तो मूल्यवान् सामग्रीहरूलाई इन्कार गर्ने अमान्य स्थितिको सिर्जना गर्नेछ । त्यस्तो स्वीकृतिले किन हिमाली र हिमालयको निकट दक्षिणपट्टिमा वैदिक जीवनको यज्ञपद्धति र चिन्तनसित असहमत उपनिषद्हरूका उत्पत्ति भए, किन हिमालयको छायामा गौतम बुद्ध र महावीर जैनमा प्रतिनिधित्व पाएका गैरवैदिक हिन्दूदर्शनका उत्पत्ति र विकास भए भन्ने महत्त्वपूर्ण प्रश्नलाई निरुत्तर छोड्नेछ ।

यी सबै स्थापनाको अर्थ के होइन भने हिमाली नेपाली सामाजिक र सांस्कृतिक विकास पूर्णतः एकान्तिक रूपमा र

दक्षिणी भूभागको समाज विकासबाट सर्वथा असम्बद्ध र सबै अर्थमा स्वतन्त्र तवरमा भयो । संसारमा यत्रतत्र के पनि देखिएको छ भने एकअर्कासित सम्पर्कमा रही, संयुक्ततवरमा सामाजिक विकास प्रयास गर्दा पनि पर्वतीय र मैदाने भूभागका सामाजिक सांस्कृतिक जीवन एक अर्कोबाट महत्त्वपूर्ण अर्थमा स्वतन्त्र रही समानान्तर विकास गर्ने गर्छन् । समानताका साथै विविधतायुक्त यो विकासलाई इन्कार गर्न नेपालमा ठाउँ छैन । हिमाली नेपालको त्यस्तो भौगोलिक स्थितिमा स्वतन्त्र रही समानान्तर विकास गर्ने गर्छन् । समानताका साथै विविधतायुक्त यो विकासलाई इन्कार गर्न नेपालमा ठाउँ छैन । हिमाली नेपालको त्यस्तो भौगोलिक स्थितिमा स्वतन्त्र र समानान्तर सामाजिक सांस्कृतिक विकास बढी प्रखर रूप रह्यो, यद्यपि हिमाली र मैदाने दुवै क्षेत्रका समाज भने मुख्यतः सिन्धुसभ्यताको उत्थानकालदेखि देखेको हिन्दू जीवनपद्धति हिन्दूदर्शन र सामाजिक मूल्य अनुसरणकै निकै फराकिलो परिधिभित्र सम्पन्न भयो ।

नेपालको भौगोलिक जनसङ्ख्या विस्तारगत (Geo-Demographic) चरित्र र त्यसको प्राचीनकालदेखि विकासक्रमतिर दृष्टि दिंदा माथि चर्चित समानान्तरता प्रखर रूपमा प्रकट हुन्छ । त्यो समानान्तरता पाँच हजार वर्षदेखिको हिन्दुत्वको एउटै धरातलमा अङ्कित दुई रेखा हुन् भन्नेलाई पनि इन्कार गर्न मिल्दैन । नेपालको उत्तरी भेगमा तिब्बत-बर्मेली स्रोतका भाषासङ्ख्या प्रशस्त छन् तथापि तिनका जीवनशैली र सामाजिक मूल्यमा हिन्दुत्व नै प्रखर र प्रबल छन् । महाभारत पर्वतशृङ्खला र त्यसका उत्तरी हिमाली भेगमा रहेका जनजातिहरू होऊन् वा शिवालिक पर्वतमालाको दक्षिणका थारू, दनुवार, सुनुवारहरू यो देशका प्राचीनतम भाषा र बासिन्दा रहँदा पनि तिनका आधारभूत सामाजिक जीवनशैली हिन्दू हो यद्यपि वैदिक भने होइनन् ।

नेपाललाई वर्तमान संविधानले हिन्दू अधिराज्य भनी घोषित गरेको छ । यो घोषणा नेपाली समाजको ऐतिहासिक विकास अनुकूल छ । विचारणीय के छ भने हिन्दू अधिराज्य भनिए तापनि यो गैरधर्मनिरपेक्ष Non Secular अथवा इशकेन्द्रित Theocratic राज्य भने होइन । त्यस्तो किनभने अन्य धर्महरूसरह हिन्दूधर्म ईश्वरवादी धर्म होइन कि मुख्यतः मानववादी र मानव तथा प्रकृतिबीच तादात्म्यवादी धर्म हो । नेपाल हिन्दू अधिराज्य भनिए तापनि यहाँ हिन्दूधर्मलाई अन्य धर्मको तुलनामा बढी, संरक्षण, सहायता वा प्रोत्साहन संविधान वा कानुनले प्रदान गरेका छैनन् । सिंहासनारूढ राजा भने हिन्दू हुनुपर्छ ।

हिन्दूधर्ममा अनगिन्ती ईश्वर छन् तर कुनै ईश्वर नमान्ने र ईश्वरवादमाथि आस्था र विश्वास नराख्नेहरूलाई समेत हिन्दूधर्ममा समान स्थान र सम्मान उपलब्ध छ । यस अर्थमा हिन्दूधर्म वैदिक धर्मभन्दा भिन्न छ । सिन्धुसभ्यतामा देखा परेको र माथि उल्लिखित हिन्दूसंस्कृति र जीवनशैली त्यस अर्थमा हिन्दूधर्मको रूपमा वर्तमान नेपालसम्म निरन्तरतासाथ आइपुगेको छ ।

यहाँ हिन्दूधर्मको यथार्थ रूपबारे परिचय दिन भगवद्गीताबाट दुई महत्त्वपूर्ण पङ्क्ति उद्धृत गर्नु उपर्युक्त र प्रासङ्गिक हुनेछ ।

अद्वेष्टा सर्वभुतानां मैत्रः करुण करुण एव च
निर्ममो निरहङ्कारः सम दुखसुख क्षमी । (१३।१३)

(जीवनधारी सबैप्रति द्वेषरहित, समतायुक्त, करुणावान् ममत्वरहित, अहङ्काररहित, क्षमावान् र सुखदुःखमा समताभाव रहेको ।)

क्रिस्चियन धर्मले पनि यस्तै प्रकारको जीवनदर्शनलाई अँगाल्ने उपदेश दिएको छ तर 'पिता-ईश्वर' तथा तिनका 'प्रतिनिधि मसिहा' को दायराभित्र मात्र । हिन्दूधर्मले ती दायरालाई अनिवार्य आवश्यकता ठह्र्याएको छैन ।

भगवद्गीताको उपर्युक्त धारणाको पृष्ठभूमिमा ऋग्वेदमा रहेका ऋत र सत्यका अवधारणाले काम गरेको छ ।

ऋतले प्राकृतिक नियमलाई मान्यता दिनुका साथै उक्त प्राकृतिक नियमसित तादात्म्यमा रही मानवीय व्यवहारका सञ्चालनलाई बोध गराउँछ । त्यसैलाई सत्य पनि भनिएको छ ।

'ऋत' र 'सत्य' वादी मान्यताले आफूलाई सत् शिव र सुन्दरका तीन शब्दद्वारा आजसम्म अभिव्यक्त गर्दै आएको छ ।

यहाँसम्मका प्राक्कथनपछि 'सौन्दर्यशास्त्र' र नेपालको सांस्कृतिक परिचयबारे संक्षेपमा विवेचना गर्न सकिन्छ ।

मानवमा रहेको सौन्दर्यबोध त्यो संवेदनशीलता हो जसले सत्यं शिवं सुन्दरम्सित एकात्मक हुने उच्चतर रूपको अमृतत्त्वको प्राप्ति र उपलब्धिनिम्ति भौतिक र आध्यात्मिक कारुणिकतालाई शाश्वत मानवीय मूल्यसित समाहित र एकीकृत गर्नुलाई स्वीकार गर्छ ।

प्रस्ट छ, सौन्दर्यबोधको यो दर्शन मानव र प्रकृतिबीच तादात्म्यका आधारमा अडेको छ । सबै प्रकारका प्रदूषणरहित हिमाली प्रकृतिसित एकान्तिक सामुदायिक तादात्म्यमा नै कम्तीमा तीन सहस्राब्दीदेखि नेपाली जनजीवन चल्दै आयो । परम्परादेखि नेपालमा चल्दै आएका लोकगीत र लोकनृत्यमा त्यो एकान्तिक सामुदायिक तादात्म्य प्रकट भएका छन् यद्यपि ती जीवन्त नेपाली लोकगीत र लोकनृत्यबारे यहाँ उदाहरणहरू प्रस्तुत गर्नु सम्भव छैन । तर, कुन कुरातिर ध्यान दिनैपर्छ भने हिमाली नेपालको अत्यन्तै दुरुह र विपन्न भौगोलिक जनसङ्ख्यागत (Geodemographic) परिवेशमा उपर्युक्त सौन्दर्यबोध मात्रले सामाजिक जीवनलाई आध्यात्मिक तृप्ति, शान्ति र सहिष्णुताका साथै विषय परिस्थितिसित निरन्तर गम्भीर मुकाबिला गर्दै विजयीसमेत रहन सहायता गर्ने आधारभूत ऊर्जा राष्ट्रिय स्वाधीनतानिम्ति शक्तिशाली मूल स्रोतसमेत रहने गऱ्यो ।

सौन्दर्यबोधको यो रूपलाई म विराट्को दर्शन ठान्छु । अमृतत्त्वको उच्चतर दर्शन पनि यही हो जसले शरीरको अन्त्यलाई मानवको मृत्युको रूपमा स्वीकार गर्दछ । छान्दोग्योपनिषद्मा नारदलाई सनतकुमार भन्छन्- "जो विराट् हो त्यो अमृत हो र जो अल्प हो त्यो मर्त्य छ ।" *यो वै भुमा तदमृतं अथ यदल्प तन्मर्त्यमा* (७/२४/१) । यसअगाडि तिनी भन्छन्- "जो विशाल छ सुखी त्यही हो, अल्पमा सुख छैन, भूमा नै सुख हो ।" *यो वै भुमा तत्सुखं नाल्पे सुखमस्ति । भुमैव सुखम* (७/२४/१) भूमा अर्थात् विराट्को यो मानवीय दर्शनले नेपाली हिमालयको शान्त, सरल, स्वच्छ, सुन्दर र मानवीय विशालताले नेपाली सुखबोधलाई अनादिकालदेखि अनुप्राणित गर्दै आयो र आर्य, अनार्य, देव र असुर वा वैदिक, हिन्दू र बौद्ध वा जाति र भाषाका भेदलाई हुर्किन मौका नै प्रदान गरेन । प्रकारान्तरले त्यही उपनिषद्ले भनेअनुसार मृत्यु व्यक्तिको हुन्छ, समुदाय र मानव समाज भने मरणरहित छ । यस प्रकारको सौन्दर्यबोधमा विराट् समाहित छ किनभने त्यो अमृत्वमा आफ्नै प्रकारको ब्रह्माण्डीय स्वत्व समाहित छ । प्रकृति र मानवबीचको तादात्म्य त्यो ब्रह्माण्डीय स्वत्वलाई मान्यतामा प्रकट भएको छ । यो परिचयलाई स्वीकार नगरेमा नेपाली हिन्दूजीवनको-

अयं निजः परोवेति गणना लघु चेतसां
उदार चरितानां तु बसुधैव कुटुम्बकम्

(यो मेरो यो तेरो भनी गणना गर्नु सानो बुद्धि हो, उदार चरित्र भएकाहरूनिम्ति यो बसुधा नै कुटुम्ब हो ।) भन्ने अभिव्यक्ति निरर्थक ठहर्न जानेछ ।

यसरी हेरेर नै नेपालीहरू मानवको मुख्य परिचयबारे ठहर गर्छन् । करुणा, एकअर्कोबीच स्पृहारहित परस्पर सहयोग, हिंसा र मायाबाट टाढा रहने तथा कारुणिकताका सकारात्मक शाश्वत मूल्यलाई मान्यता दिने जीवनदर्शन नै त्यो ब्रह्माण्डीय स्वत्व

हो । यो दर्शनको अनुसरणमा मानवको मूल परिचय स्थापित रहन्छन् । यो जीवनदर्शनलाई हिमाली उपमहादेशले धर्मको रूपमा स्वीकार गऱ्यो । प्रकृति अतः अज्ञातजस्तो रहस्यसित तात्त्विक सान्निध्यमा यो धर्मको व्यवहार हुन्छ जसले गर्दा सबै प्रकारका ईश्वरवाद, अनीश्वरवाद र भौतिकवादमाथिका लाक्षणिक आस्थाहरू एकसाथ सक्रिय हुन पाउँछन् ।

नेपालका लोककथा र दन्त्यकथाहरूमा, हिमाली छत्रछायामा समेत रही रचना भएका अनगिन्ती पुराणहरूमा पाइने मानवकल्याणवादी र विराट्को दर्शनबाट उब्जिएका विविध मिथकहरू, जन्मेदेखि नामकरण, शिक्षाप्रवेश, विवाह, गार्हस्थ जीवन र अन्त्यमा अनाशक्तिमा समर्पण आदि व्यवहार सौन्दर्यबोधको नेपाली परिचय रही आयो । नेपाली हिन्दू-जीवनपद्धति सदाकालदेखि सामुदायिक स्तरमा यस्तै रह्यो ।

व्यापकतम उदारवादको यो दर्शन नै हिन्दूधर्म हो जसलाई नेपाली संविधानले र संविधानमा व्यवस्थित हिन्दूराज्यको निर्देशक सिद्धान्त आदिले मान्यता दिएको छ । विराट् अर्थात् ब्रह्माण्डीय स्वत्वको रूपमा समय-समयमा यो जीवनलाई त्यसरी प्रस्तुत गरियो । हिन्दूधर्म मानव र प्रकृतिबीच तादात्म्यको रूपमा यो सौन्दर्यबोधलाई स्वीकार गरी ग्रहणसमेत गऱ्यो र सोही उद्देश्यनिमित्त मिथकहरूका समेत प्रशस्त उपयोग गऱ्यो । हिन्दू सौन्दर्यबोध र विज्ञानको तात्त्विक आधार र मौलिक स्रोतसमेत रहनु तथा विराट् अर्थात् ब्रह्माण्डीय स्वत्वका पदावलीमा मुखरित गर्नुका साथै यसले त्यस्तो मानवलाई अँगाल्छ जो चिरस्थायी मूल्यहरूको अनुसरण गर्छ, जो आफैँमाथि विजय पाउन हिमालयबाट निरन्तर प्रोत्साहन र प्रेरणा लिँदै आफूले प्राप्त गरेको विजयलाई आफू र आफ्ना उपलब्धिबाट किञ्चित् पृथक् र टाढा राखी प्रकृतिसित सबै प्रकारले आत्मसात् हुने सार्वत्रिक आह्वानलाई सधैँ सुन्छ । पुरुषार्थको रूपमा स्वीकृत रहेको जीवनदर्शनको सौन्दर्यचेत यही

हो । व्यक्ति र उसको समुदायले अनुसरण गर्ने एकीकृत धर्म, अर्थ, काम र मोक्षको दर्शनमा रहेको सौन्दर्यबोध पनि यही हो ।

विराट्को उपर्युक्त दर्शन र त्यसमा निहित अमृतत्त्वले भौतिक स्रोतको रूपमा काम गरी त्यो जगत्को निर्माण गऱ्यो जसले त्यस्तो स्वत्वयुक्त तर सुगम सामाजिक अन्तर्सम्बन्ध विकसित गऱ्यो । नेपालका प्राचीन र अर्वाचीन मूर्तिकला, ललितकला र गीतलाई त्यही सौन्दर्यबोधको भौतिक अभिव्यक्तिको रूपमा नेपालले कम्तीमा पन्ध्र सय वर्षदेखि प्रस्तुत गर्दै आएको छ ।

बितेको सहस्राब्दीको सुरुका पाँचौं दशकदेखि पाइने मूर्तिकलामा प्रकट सौम्य र असम्पृक्त मुहार, सुष्ठु देहयष्टि, अन्तर्मुखी चिन्तनका साथै निस्पृहतामिश्रित मृदुमुस्कान, वरदमुद्रा र आभ्यन्तरिक कारुणिकता अनि ती मूर्तिमा प्रस्ट अनुभव गर्न सकिने सरल जीवन माथि उल्लेख गरिएको विराट् र अमृतत्त्वका दार्शनिक र खँदिलो भौतिक अभिव्यक्ति हुन् । यही कुरा यो सहस्राब्दीको प्रारम्भिक समयदेखि निर्मित नेपाली मन्दिरहरूमा, नेपालका आवासघरका वास्तुशैलीमा, नेपालका जलधाराहरूमा, नेपालको धातुनिर्मित भाँडाकुँडामा र नेपाली नारीका शृङ्गार र पोसाक विन्यासमा पाइन्छन् ।

नेपाली जनसङ्ख्याको ईश्वरवादी अंश आफ्ना देवीदेवताका परिवारसित आफू स्वयम् समाविष्ट भई पारिवारिक सदस्यका रूपमा आफ्ना देवीदेवतालाई सँगै लिएर जात्राहरूमा जान्छन्, आफ्ना देवीदेवतासँग दैनिक भोजन गर्छन्, तिनकासँगै र ती देवीदेवतालाई साथमा राखेर वा आफैँ देवीदेवता भएर समेत सत्य र असत्यबीच सङ्घर्ष चलाउँदै सत्य र मानववादलाई अन्त्यमा विजयी तुल्याउँछन् । नेपालका सबै जातजातिमा यो सौन्दर्यचेत पाइन्छन् ।

के पनि सत्य हो भने मानवसमाजले आफ्नो विकासको क्रममा कृषि उत्पादनयुगमा प्रवेश गरेदेखि संसारमा जहाँतहीँ

भूमिको उर्वरकत्व अर्थात् प्रजनन ऊर्जाको संवर्द्धननिम्ति अनुसरण गर्ने गरेको रक्तबलिको प्रथाले माताभूमिलाई देवीशक्तिको रूपमा हेरेर दिइने रक्तबलिको तान्त्रिक पूजाविधि नेपालमा अझै पनि प्रायः आधिकांश जनसमुदायमा पाइन्छ । त्यो तान्त्रिक स्रोतले गर्दा ज्योतिर्लिङ्गको रूपमा महादेव र देवी पार्वती अर्थात् पुरुषलिङ्ग र नारीयोनिको पूजाविधि सार्वत्रिक रूपमा एक प्रकारले राष्ट्रिय पहिचानको रूपमा विद्यमान छ । त्यस रूपमा नेपाली समाज मुख्यतः मांसाहारी परिचयको छ । नेपाली सांस्कृतिक परिचयको यो पक्ष के हिन्दू के बौद्ध धर्मावलम्बी सबैमा समान रूपले पाइन्छ ।

हिन्दू र बौद्ध नेपालबारे चर्चा गर्दा नेपाली सौन्दर्यचेतको एउटा प्रबल पक्षको रूपमा त्यस्तो धार्मिक सहिष्णुता विद्यमान रहेको देखिन्छ जो पूजा-अर्चनाको क्षेत्रमा बाहेक सामाजिक, धार्मिक जीवनमा सर्वथा एकसमान पाइन्छन् । जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरूका आधारमा हेर्दा नेपालीलाई हिन्दू र बौद्ध भन्ने आधारमा सजिलैसित छुट्याउनु गाह्रो छ । हिन्दू वा बौद्ध ईश्वरका मन्दिर होऊन् वा स्तूप चिबहाल, त्यस्ता भौतिक निर्माणमा भवनको एकातिर हिन्दू देवता पाइन्छन् भने भवनको अर्को भित्तामा सिद्धार्थ गौतम बुद्ध र तिनका अवलोकितेश्वर भनिने शिष्यका मूर्तिहरू स्थापित रहेका हुन्छन् । नेपाली जनताको ठूलो सङ्ख्याका ईश्वरवादीहरूनिम्ति हिन्दू र बौद्ध मूर्तिबीच पूजा-अर्चनामा भेद गरिएका त्यतिसाह्रो देखा पर्दैनन् । एउटा मत्स्येन्द्रनाथलाई नै शैव, वैष्णव, बौद्ध, नाथ सम्प्रदायहरू सबै आफ्नै देवताका रूपमा मान्छन् ।

हिन्दू र बौद्ध धर्म एउटै मूलका उत्पत्ति रहनुबाट त्यस प्रकारको धार्मिक सहिष्णुता र सामीप्य रहनु र प्रकट हुनमा स्वाभाविकतालाई स्वीकार गरेर पुग्दैन । त्यस्तो सांस्कृतिक र समन्वय नेपालका पर्वत र मैदान इलाकामा यो शताब्दीको चौथो

दशकसम्म नेपाली हिन्दू र नेपाली मुसलमानबीच पनि ६ सय वर्षपहिले यो राज्यमा मुस्लिम प्रवेशदेखि रहने गऱ्यो । आफ्ना धार्मिक आस्थामा बाहेक दैनिक जीवन र सामाजिक आस्थागत पूजाअर्चनामा हिन्दूले इस्लाम धर्मावलम्बीका र मुसलमानले हिन्दू धर्मावलम्बीका व्रत र मेलाहरूमा भाग लिने गरेको देखिएकै थिए ।

नेपालमा क्रिस्चियन धर्मावलम्बीप्रति आज पनि कुनै दूराग्रह रहेको पाइँदैन यद्यपि धर्म परिवर्तनलाई, त्यो पनि हिन्दूबाट इसाई धर्ममा परिवर्तनलाई कानुनी मान्यता छैन । यो निषेध इतिहासमा अङ्कित राजनीतिक कारणले र राष्ट्रिय स्वाधीनताको संरक्षक गर्ने उद्देश्यले गरियो । विगत शताब्दीहरूमा राजनीतिक उद्देश्यप्राप्ति निम्ति इसाई धर्मलाई बनाइएका घटनाहरू एसियाका अन्य राज्यमा देखा परेका हुँदा नेपालले आफ्नो भूमिका त्यस्तो सुरक्षात्मक उपाय अवलम्बन गर्नुपरेको थियो ।

सौन्दर्यबोध र नेपालको सांस्कृतिक परिचयबारे चर्चा गर्दा कुन कुरालाई पनि अङ्कित गर्नैपर्छ भने भारतीय स्रोतका तर केही शताब्दीपछि भारतमै हराएका 'अभिज्ञान शाकुन्तल', 'कथा सरित्सागर' र 'हितोपदेश' जस्ता विश्वमहत्त्वका साहित्यिक कृतिहरू स्थानीय नेपाली रञ्जना लिपिमा लिप्यान्तर गरी विश्वसम्पदाको रूपमा नेपालीहरूले आफ्ना सङ्ग्रहमा सुरक्षित राखे । ती विश्वसम्पदाका नेपाली लिपिपाठ विगत केही शताब्दिअघि नेपालबाट लगिएर मूलपाठ आफ्ना भारतीय पुस्तकालयमा सुरक्षित राखी पुनः लिप्यान्तर गरेर विश्वसामु प्रस्तुत गर्नु सम्भव भएका थिए । भारतको विश्वमहत्त्वको अर्को रचना महाकाव्य मानिएको **वाल्मीकीय रामायण**को सर्वाधिक शुद्धपाठ आज पनि नेपालकै राष्ट्रिय अभिलेखालयमा सुरक्षित छ ।

नेपालको राष्ट्रिय अभिलेखालयमा इतिहासको उत्तरप्राचीन र मध्युयुगदेखिका पुस्तकहरूका पाण्डुलिपि अझै पनि सुरक्षित रही

विश्वमहत्त्वका सामग्रीका रूपमा समेत स्वीकृत भएका देखिन्छन् । नेपाली सौन्दर्यचेतको यो गौरवमय पक्ष हो ।

नेपालमा आफ्ना रुचिअनुसार निजी सङ्ग्रह गर्ने प्रवृत्तिबाहेक सार्वजनिक सङ्ग्रहालयका विकास र विस्तार हुन पाएन तापनि नेपालका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण लिखित ऐतिहासिक र साहित्यिक सामग्री र रचनाहरू तथा मूर्तिकला र मध्यकालीन सांस्कृतिक निधिका वस्तुका प्रचुर सङ्ख्याहरूले अमेरिकी, युरोपेली, भारतीय सार्वजनिक र निजी सङ्ग्रहालयलाई उच्च महत्त्व प्रदान गरेका छन् । यसो भन्दा वर्तमान नेपालका मैथिली, किरात, तामाङ आदि जाति र भाषाका अमूल्य निधिहरू पनि यो लेखकको दृष्टिमा समान सौन्दर्यबोधयुक्त रहेका छन् भन्ने बुझ्नुपर्छ । केही शताब्दी पहिलेदेखि आजसम्म पनि, परन्तु 'सांस्कृतिक लुट' भन्नुपर्ने त्यो प्रवृत्ति चल्यो र अझै चलिरहेछ । स्वीकृत निकासीलाई पनि 'सांस्कृकित लुट' को नाउँ दिनै परेको छ किनभने विश्वसम्पदाका रूपमा मान्यताप्राप्त हुने त्यस्ता सांस्कृतिक निधिहरू अतिसामान्य मूल्यका आर्थिक वा प्राविधिक सहयोगका माध्यमद्वारा युरोपका संस्थाहरूमा Microfilm का रूपमा लगिए ।

यो शताब्दीको उत्तरार्द्धमा नेपाल आएका एक युरोपेली विद्वान्ले नेपालमा रैथाने जनसङ्ख्या बढी छ वा देवता र तिनका मन्दिरहरू भनी टिप्पणी गरेकालाई यहाँ सम्झिनु सान्दर्भिक हुनेछ ।

नेपालको सैनिक इतिहास भन्ने पुस्तकअनुसार सन् १७०० को छैटौँ दशकपछि मात्र यो अधिराज्यमा स्थायी र सङ्गठित सैनिक व्यवस्थाको स्थापना भयो । त्यसभन्दा पहिले युद्धस्थिति उत्पन्न हुँदा विजयप्राप्ति भएमा दोब्बर परिमाणमा रकम चढाउने प्रतिज्ञा गरी देवमन्दिरका स्थायी कोषबाट सैनिक खर्च र हातहतियार प्राप्त गर्ने तथा विजयपछि प्रतिज्ञानुसार रकम र हतियारहरू फेरि मन्दिरहरूमा नै प्रत्यर्पित गर्ने चलन थियो । नेपालीहरू वीर जाति हुन् तर तिनका सेना र निजीबाहेक सैनिक

हतियार तिनका देवता र देवालयका स्वामित्वमा रहने गरे। नेपालीको शान्तिप्रियताको यो रूपबाट यहाँको सौन्दर्यबोधको समेत परिचय पाइन्छ। स्थायी सेना र सैनिक कोषको व्यवस्था नगर्ने तर अनादिकालदेखि आफ्नो स्वतन्त्रतालाई कायम राख्न सफल हुने राज्य आफ्नो चरित्रबल, सांस्कृतिक परिचय र माथि सुरुमा चर्चित विराट् र अमृतत्त्वको, मानव र प्रकृतिबीच आन्तरिक तादात्म्यको र आध्यात्मिक सौन्दर्यबोधपरक दर्शनको अभ्यासद्वारा मात्र सफल हुन सक्छ भन्ने म ठान्छु। नेपालको सामाजिक राजनीतिक इतिहास र राष्ट्रिय सांस्कृतिक परिचय कम्तीमा अढाई सहस्राब्दीदेखि यस्तै चरित्र र परिचयको रह्यो।

'विशाल महाचीनमा पनि यस्ता भव्य र सुन्दर राजप्रासाद छैनन्' भनी भारत भ्रमण गर्दै नेपाल आएका विख्यात चिनियाँ यात्री बौद्ध विद्वान् ह्वेन त्साङले नेपाली लिच्छवि राजा अंशुवर्माको कैलाशकुट भन्ने भवन देखेपछि इसाको सातौँ शताब्दीमा लेखेकालाई यहाँ सम्झिनुपर्छ।

नेपाली सौन्दर्यबोधको एउटा लाक्षणिक उदाहरण पन्ध्र वर्षपहिले मैले आफैँ अङ्कित गरेको थिएँ। काठमाडौँको मध्यकालीन एक मन्दिरको चारैतिर नयाँ निर्माण गर्दा एक निरक्षर पाटने नेवार शिल्पी मन्दिरद्वारमाथि तोरण बनाउँदै थिए। शास्त्रीय वास्तुकलाको नियमानुसार त्यो तोरणमा रहनुपर्ने देवदेवीका भव्य कलात्मक मूर्तिहरू प्लास्टर अफ पेरिस प्रयोग गरी निर्माण गर्दा ती शिल्पीले नाप र अनुपात निर्धारण गर्ने कुनै उपकरणको उपयोग नगरी मुख्य मूर्तिको नाकको आयतनबारे मनमनै निर्धारण गरेर त्यो आयतनको अनुपातमा सुन्दरतम तर निकै जेलिएको कलात्मक तोरणको निर्माण पूरा गरे। त्यो मन्दिर र त्यसको द्वारको तोरणले नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको भवनसामुन्ने सडकपारि आज पनि आफ्नो भव्य र आध्यात्मिक सौन्दर्यबोधका परिचय दिइरहेको छ। यी शिल्पीको कुममा बितेका कम्तीमा पचहत्तर

पुस्तादेखिको सौन्दर्यबोध परम्परा तर आधुनिकसमेत भन्न सकिने शिल्पचेतनाले सक्रिय काम गरेकोलाई स्वीकार गर्नुपर्छ ।

नेपाली सौन्दर्यबोध र सांस्कृतिक परिचयका मुख्य प्रवाह त्यस्तो रहे तापनि समग्र जनसङ्ख्या वा राज्यसत्तासमेत सधैँ त्यही दिशामा सदासर्वदा उन्मुख तथा सचेत रह्यो भन्नु अनुपयुक्त ठहरिनेछ । समाज र देशको पहिचान व्यक्ति र समूहका दैनिक व्यवहार आधारित मात्र रहँदैनन् कि समाजको प्रेरक कारक रहने बौद्धिक चिन्तन र आध्यात्मिक ऊर्जालाई नै त्यो पहिचानको रूपमा अङ्कित गर्न सकिन्छ तर ती चिन्तन र ऊर्जा जनसाधारणद्वारा परित्यक्त नभई स्वीकृत छन् भने मात्र । सौन्दर्यबोधको सिद्धान्त त्यस्तै भन्छ । साथै यहाँ कुन कुरामाथि पनि तीक्ष्ण ध्यान र मान्यता दिनैपर्छ भने लिच्छविकालदेखि जहानियाँ शासनकालसम्मका शासक समूहले सौन्दर्यबोधका शिल्पहरू मूर्तिकला, चित्रकला, पौभा र भित्तिचित्रहरू, वास्तुकला तथा सङ्गीत र नृत्यलाई पर्याप्त मान्यता नभएपछि नेपाली सौन्दर्यबोधको परिचायक रहने गरी संवर्द्धन र सुरक्षण गरे ।

अर्को कुन स्थापनालाई पनि दृष्टिबाट तिरोहित राख्नु सम्भव हुँदैन भने मुलुक र समाजको यथार्थ परिचय न त्यस्ताको विपन्नता हो न वैभव नै । विपन्न रहँदा पनि कुनै मुलुक आधारभूत मानवीय मूल्य अनुसरणमा संलग्न छ भने त्यसले विपन्नताको अन्त्य गर्छ । त्यसको निम्ति ऐश्वर्य तथा उज्यालो भविष्य सुनिश्चित मान्नुपर्छ । तर, अर्कोतिर कुनै मुलुक वैभवशाली छ तर युद्धकामी, सामाजिक मूल्यरहित, भोगवादी र मानवीय मूल्यरहित छ भने मानव समाजनिम्ति त्यस्तो मुलुकको वैभव र सम्पदा आतङ्क पराधीनता, युद्ध र अशान्तिका प्रत्यक्ष स्रोत हुन पुग्ने गर्छन् । यो शताब्दीका दुई विश्वयुद्ध र हिरोसिमा तथा नागासाकी तथा चार दशक लामो शीतयुद्ध मेरो उपर्युक्त कथनका पुष्टि हुन् ।

आधुनिक भौतिक उपलब्धिको अनुपातमा नेपाल विपन्न, शिक्षारहित र पछौटे छ । परन्तु मानवीय मूल्यप्रति सचेत आधारमाथि अडेको यसको सौन्दर्यबोध यो देशको आधारभूत र मानवकल्याणवादी सांस्कृतिक परिचय हो ।

आफ्नो सांस्कृतिक परिचयबारे जानकारीबेगर मानिसनिमित्त आध्यात्मिक वासस्थानको निर्माण गर्ने आशा गर्न कसैलाई मिल्दैन । शैक्षिक र सांस्कृतिक शिक्षाको पर्यावरणले मानिसमा विशाल शैक्षिक प्रभाव उत्पन्न गर्न सक्छ । आफ्ना सांस्कृतिक पर्यावरणद्वारा मानिस रूपाङ्कित भएको हुन्छ यद्यपि त्यसो भएको उसले नबुझेको हुन सक्छ । मानिसको निर्माण उसको भूतकालद्वारा र इतिहासद्वारा भएको हुन्छ ।

हामी नेपालीलाई जीवनका शिक्षकको कहिल्यै आवश्यकता परेन र त्यस्तो पर्दा पनि हामीले आफैँ आफ्ना आवश्यकतालाई पूरा गऱ्यौँ । सिन्धुसभ्यतादेखिका गैरवैदिक धरोहरका साथै प्राचीन वैदिक स्वरहरूले समेत उच्च हिमालयसित संयुक्त भएर अर्थात् प्रकृतिसित एकता र समरूपताका माध्यमबाट नेपाली जनताले आफ्ना निम्ति प्रेरणा लिँदै सौन्दर्यबोध र सांस्कृतिक अनुभूतिको प्रेरणा ग्रहण गरे । हिमालय र महाभारत पर्वतका विशालता र प्रकृतिको सौम्य रमणीयताबाट नै यो विराट्दर्शनको निर्माण मात्र भएन कि जीवनदर्शनले पनि त्यसैबाट दिशाबोध गऱ्यो । काठमाडौँमा पाइएका पन्ध्र सय वर्षपहिलेका तीनवटा त्रिविक्रम मूर्तिमा विराट्को त्यो दर्शनले मूर्त अभिव्यक्ति पाएको थियो । त्यस्ता पृथ्वी, अन्तरिक्ष र ब्रह्माण्डलाई आफ्नो एउटै पाउले नाप्ने कल्पनाको मूर्ति हिन्दूसंसारमा अन्यत्र पाइँदैनन् पनि । नेपालमा त्यसरी त्यो पौराणिक मिथकले मूर्त रूप पाउनु नै विराट्को नेपाली दर्शन हो ।

आफ्ना चारैतिरको प्रकृतिको संरक्षणमा मानवसमुदाय प्रकाण्ड लगानी गर्ने गर्छ । त्यो लगानीबाट मानवजाति सौन्दर्यबोधकारी

तथा नैतिक आनन्दको सृष्टि गर्छ । नेपालको शासक शाहवंशका विख्यात राजा पृथ्वीनारायण शाहले प्रकृतिको संरक्षणनिम्ति आजभन्दा सवा दुई सय वर्षपहिले आफ्नो दिव्योपदेशमा मार्मिक र गम्भीर आह्वान गर्नुमा म त्यो विराट्को दर्शनले त्यस बेला पनि मान्यता पाएको थियो भन्ने ठान्छु ।

सौन्दर्यबोधबारे चर्चा गर्दा, विराट्को दर्शनलाई बुझ्न खोज्दा, प्रकृति र मानबीचको सन्तुलन (Ecological Balance) का दुई रूपतिर स्वाभाविक ध्यान जान्छ । ती दुई रूप जैविक (Biological) र नैतिक-सांस्कृतिक । मानिसले पहिलेको नियमलाई अवहेलना गरेमा उसको जैविक हत्या हुन सक्छ । त्यस्तै दोस्रोको नियमलाई बेवास्ता गरेमा उसको नैतिक-सांस्कृतिक हत्या भई सौन्दर्यबोधरहित पशुमा परिणत हुनेछ ।

उपर्युक्त मान्यता र त्यसमा स्वीकृत अन्योन्याश्रित नै विराट् दर्शनको भौतिक र आध्यात्मिक पक्ष र सौन्दर्यबोध हो । जीव-नैतिक (Bio-Moral) सहजीवनको दर्शन नै पूर्णता र अंशको समीकरण मानवसित पूर्णताको समीकरण हो । बितेका शताब्दीमा अङ्कित नेपाली जीवनशैलीको सारतत्त्व पनि त्यही नै रह्यो ।

तर त्यो दर्शन र जीवनशैलीले वर्तमान समयको विविध कारणवश विघटन र विलयनका खतरालाई बेहोर्न थाल्नुपरेको छ । विघटनको त्यो गम्भीर र व्यापक प्रक्रिया विजयी हुने हो वा नेपाली विराट्दर्शनले आधुनिक व्याख्यालाई आफ्नो अनुकूल तुल्याउने हो भने मार्मिक महत्त्वको प्रश्न अहिले निम्ति प्रायः उत्तररहित स्थितिमा पुगेको छ । नेपालनिम्ति उज्ज्वल भविष्यको प्रबल आशा गर्ने आजका हामीजस्ताले प्रश्नलाई गम्भीर चेतावनीको रूपमा लिनु अनिवार्य भइसकेको छ । सौन्दर्यबोध, अमृतत्त्व र विराट्का दर्शनरहित राज्य र त्यहाँका मानिस भविष्यहीन, प्राणहीन र गतिहीन जडवत् अवस्थामा पुग्ने गर्छन् ।

प्राचीन कालदेखिको दर्शन रहे तापनि विराट्, अमृतत्त्व र कारुणिकताको यो एकीकृत जीवनदृष्टिकोण तथा आधुनिक विज्ञानका स्थापना र निष्पत्तिसित यसको कुनै द्वन्द्व वा बेमेल छैन। अत्याधुनिक विज्ञानले Macro विराट् र Micro पारमाणविक Subparticle बीच नियम र अस्तित्वमा एकरूपतालाई प्रमाणित गरेको छ । निम्नतम पदार्थका ती नियम र मानवजीवाणुमा निहित Gene का आन्तरिक स्वरूप र क्रियाशीलताबीच पनि कुनै भेद छैनन् । विज्ञानका उपर्युक्त पक्षमा पाइने सौन्दर्यस्थिति र व्यक्ति र समाजमा पाइने सौन्दर्यबोधबीच पनि विभेद गर्नु सम्भव छैन भन्ने प्रकट हुँदै आएको छ ।

यसरी हेर्दा विराट्दर्शन आधारित सौन्दर्यबोध रूप भौतिक पराभौतिक र मनोगत आध्यात्मिकभन्दा उच्चतर सर्वान्तर्यामि तथा सर्वव्यापी देखा पर्छ । सङ्क्षेपमा प्रस्तुत यो निष्पत्ति विज्ञान र ज्ञाननिमित्त न अज्ञेय छ न कुनै रहस्यवादी प्रकृतिको नै ।

सामान्य नेपाली नरनारी देवीदेवताका रूपमा विराट्को उपासना गर्छन् । ईश्वर र मानवतत्त्वलाई त्यही विराट्रूपी पूर्णताको आंशिक अङ्गको रूपमा विद्वान्हरूले स्वीकार गरेका छन् । स्रष्टा ईश्वरमाथि आस्थावान् सरल नेपाली नरनारीले आफ्नो आधारभूत मूल्यका व्यवहार र नैतिक आस्थाको केन्द्रका रूपमा ढुङ्गामा गढिएका देवदेवीका मूर्तिका अर्चना र उपासना गर्दा मूर्तिकार शिल्पीमा रहेको सौन्दर्यबोधलाई नै पनि परोक्ष तवरमा मान्यता दिइरहेका हुन्छन् ।

त्यसरी ती देवमूर्तिहरू युगानुयुगदेखि सौन्दर्यबोधको इतिहासबारे बताउने राष्ट्रिय अभिलेखको रूपमा स्थापित भई प्रकट भएका समेत हुन्छन् । तथापि ती मूर्तिका पूजा-अर्चना, मूल्य र सौन्दर्यबोध तथा विशाल प्रकृति र मानसमुदायबीचको अन्तरावलम्बन र तादात्म्यलाई विराट्सित एकत्वमा रहेको र विराट् स्वयम् अविनाशी, देशकाल एउटैमा समाहित, कालातीत,

देश र कालका रूपमा अविभाजित तथा निर्बन्ध त्यस्तो अनादि र ब्रह्माण्डीय विस्तारकै रूपमा बुझ्ने गर्छन् जो आफ्नो आन्तरिक एकत्वले गर्दा विभाजन र मानव उसको समाजमा रहने मूल्यबोध तथा सौन्दर्यबोध सबै सत्यं शिवं सुन्दरम्को एकीकृत समष्टिमा परिणत हुने गर्छ । त्यो एकीकृत समष्टिमा द्वैधता नरहने हुँदा त्यसको सौन्दर्यबारे अनुभव गर्नुबाहेक मानवीय भाषा र भौतिक विज्ञानको पदावलीमा त्यसको परिभाषा हुनु सम्भव हुँदैन ।

यसको अर्थ विराट्लाई सर्वथा अज्ञेय भन्न खोजिएको होइन । ज्ञान र विज्ञाननिम्ति अज्ञेय केही छैनन् यो संसारमा । तर, प्रत्येक नयाँ ज्ञानले तुरुन्तै प्रश्नहरूका पुञ्ज जन्माएर नयाँ अज्ञानको सृष्टि गर्छ । यद्यपि, त्यो नयाँ र फराकिलो अज्ञान पनि आफ्नो समयमा समाधान भई ज्ञानमा परिणत हुने गर्छ । ज्ञान र अज्ञानको यो अन्योन्याश्रय विचित्रको छ यद्यपि यो रहस्यात्मक भने छैन ।

सौन्दर्यबोधको यो यथार्थ रूप हिन्दूचिन्तकको आफ्नो चिन्तन हो । भगवद्गीतामा उल्लिखित कृष्णको विश्वरूप वा विराट्रूपको दार्शनिक व्याख्या यही हो । त्यो व्याख्या र त्यो ज्ञान नै नेपाली जनमानसको अध्यात्म हो जो उसको सौन्दर्यबोध हो, शाश्वत मानवीय मूल्यको उसको अभ्यास हो । उसको अमृत्व कामना र कारुणिकताको मूल आधार हो । नेपाली मूर्तिकला गायन र सङ्गीत, ललितकला र नृत्य आदि सबैमा विराट्को त्यही व्याख्या र त्यही अभ्यास पाइएको हो । नेपाली जनमानसमा पाइने मानव र प्रकृतिबीच तादात्म्यलाई स्वीकृति र विराट्को पूर्णतासित सीमित मानवको समीकरण तथा द्वैधतारहितता (Duality) को ज्ञान नै नेपाली सौन्दर्यबोधको दर्शन र व्यवहार हो । यही राष्ट्रिय सांस्कृतिक परिचयमा नेपाली सौन्दर्यबोध अडेको छ । यही सौन्दर्यबोधमा जनसाधारण र विद्वान् दुवै नै आफ्ना जीवनका उद्देश्य र उपलब्धि र रूपायित भएका पाउँछन् ।

नेपाली सौन्दर्यबोध अर्धचन्द्रको रूपमा अवस्थित श्वेतहिमालव्यापी छ । नेपालको राजनीतिक मानचित्र भूगोलका पुस्तकमा देख्न सकिन्छ तर नेपाली हिमालयको सांस्कृतिक छवि हिमालयव्यापी छ । त्यसरी नेपाली सौन्दर्यबोध र सांस्कृतिक परिचयसित हिमालयको समीकरण भएको छ ।

अन्त्यमा अफसोचका साथ मैले यहाँ कुन कुरा यो 'सौन्दर्यशास्त्रबारे तेह्रौं विश्वमहाधिवेशन' सामु स्वीकार गर्नैपर्छ भने ज्ञान, विज्ञान र मानव व्यवहार तथा राष्ट्रिय इतिहासका कुनै क्षेत्रमा नेपालमा आधारभूत अनुसन्धान र खोजकार्य भएका छैनन् । नेपालबारे छेउछाउबाट केलाउनुबाहेक प्रामाणिक आधारमा केही पनि भन्न मिल्दैन । आज यहाँ मैले जे प्रस्तुत गरेको छु आफ्नो जीवनको अवधिसम्म मैले गरेका पर्यवेक्षण, मैले सुँघेको र चाखेको नेपाली माटोको गन्ध र स्वाद अनि अल्पशिक्षामा सीमित परन्तु कम्तीमा दुई सहस्राब्दी लामो समयदेखि जीवित रहेका परम्परामा हुर्किएका नेपाली नारी र पुरुषमा देखा पर्ने सरल चिन्तन, तिनका विश्वास र आस्था तथा तिनका जीवन उद्देश्य र तिनमा पाइने सौन्दर्यबोध आदिबारे आफ्ना पर्यवेक्षण आधारित मेरा सामान्य निष्कर्षको रूपमा प्रस्तुत गरेको छु ।

आवाज, २०५२

❑❑❑

३०. द्रौपदी र उत्तरा

"हाम्रा गाईबस्तुहरू बलजफ्ती हरण गर्ने यी दुर्योधन, द्रोण, कर्ण, दुःशासनलाई जित्नुहोस् दाइ ! त्यस्ता लाछीहरू तपाईंका सामु टिक्न के सक्छन् र ? बरु तिनीहरूलाई लडाइँमा हराएपछि तिनका पगरी र पटुकाको रङ्गीचङ्गी रेसमी टुक्राहरू मेरा निम्ति ल्याइदिनुहोला । मेरा पुतलीहरूका लुगा फेरिदिनुपरेको छ । त्यस्ता पगरी पटुकाका लुगामा मेरा पुतलीहरू कति राम्रा देखिनेछन् ।" आफ्ना सखीहरूसँगै हाँस्दै मत्स्यराज विराट्की छोरी उत्तराले दाइ उत्तरलाई भनिन् ।

विराट्पुत्र उत्तर फसादमा पर्‍यो । गाईबस्तु लुट्ने सुशर्माको सेनापति भिड्न विराट्ले आफ्ना मुख्य सेना, सैनिक र तिनका रथका बहादुर सारथिहरू आफूसित लगिसकेका थिए । कुशल, बहादुर, बुद्धिमान सारथि नभई युद्धमा सर्नु बुद्धिमानी हुनेछैन भन्ने उनले अनुमान गरेका थिए ।

उत्तरको अन्योललाई द्रौपदीले बुझिन् । तिनीले त्यो एक वर्षको गुप्तवासनिम्ति द्रुपद रानी सुदेष्णाको मुख्य सुसारे भएर काम गर्न थालेकी र आफ्नो नाउँ सैरन्ध्री राखेकी एक वर्षभन्दा बढी भइसकेको थियो । तैपनि तिनले सर्र मनमा गुनिन्- त्यो मलमास होइन भनी द्रुपदका पुरोहितले एकपटक भनेका थिए, मेरा राजा पतिहरूले यस्तो घिनलाग्दो दासत्वबाट कहिले मुक्ति पाउलान् र भीमले कहिले दुर्योधनको तिघ्रा भाँच्ने र दुःशासनको टाउको काटेर त्यो पुरानो अपराधबापत सजायस्वरूप रक्तबलि दिनेछन् भन्नेबारे तिनमा दिनहुँ चिन्ता थियो । तिनीले नबिराईकनै बाह्रवटा पूर्णिमालाई पालैपालो गनिसकेकी थिइन् ।

आज त्रयोदशी हो, अब दुई दिनमा औँसी हुनेछ, गुप्तवासको अन्त्य भएको पनि अब त तेह्र दिन भयो भन्ने तिनले सर्र मनमनै ठहर गरिन् र भनिन्- "कुनै सुर्ता लिनु पर्दैन तिमीले युवराज उत्तर ! नाचघरका गुरु बृहन्नला पहिले महावीर अर्जुनका सारथि थिए । आफू सारथि बनेर अर्जुनलाई वृहन्नलाले ठूलाठूला पचासौँ युद्धमा विजयश्री पहिऱ्याइसकेका छन् । यस युद्धनिम्ति वृहन्नलालाई आफ्नो रथको सारथि बनाऊ, सबै कौरवमाथि तिमीले पूर्ण विजय पाउनेछौ । नाचघरबाट वृहन्नललाई बोलाई पठाऊ र आफ्नो सारथिमा नियुक्त गर ।"

त्यस्तो जाबो नपुंसकले कौरवहरूलाई जित्ने कुरामा उत्तरलाई विश्वास भएन । त्यसको मुखबाट अलि व्यङ्ग्यात्मक हाँसो फुट्यो ।

"त्यसरी नहाँस युवराज, म द्रौपदीको सैरन्ध्री रहँदा मलाई सबै थाहा छ । छद्मभेषमा नपुंसकझैँ हिंड्नेहरू ठूला योद्धा र वीर हुन सक्छन् भन्ने मूर्खहरू आफ्नै ठाउँमा बसुन् । वृहन्नलालाई बोलाएर एकपटक भनी त हेर," सैरन्ध्री द्रौपदीले भनिन् ।

उत्तरका आँखा ठूला भए । ठूलठूला आँखाले त्यसले सैरन्ध्रीतिर क्वारक्वारती हेऱ्यो ।

"किन त्यस्तो अन्योलमा पर्छौ युवराज ? तिमी आफैँ अतिपराक्रमी र वीर्यवान् छौ । आफ्ना पुर्खाका पिता शौर्य र वीरतालाई सम्झिहेर त । आफू विजयी हुनेमा किन शङ्का गर्छौ ? त्यसमाथि वृहन्नला योग्य सारथि हुने ।" सैरन्ध्रीले भनिन ।

सैरन्ध्रीको मुखबाट आफ्नो प्रशंसा सुनेर उत्तरको रगत तातेर बग्न थाल्यो । आफूमा साँढे र सिंहजस्तो पराक्रम छ भन्ने उसले विश्वास गऱ्यो र भन्यो- "ए कन्या, जा गएर वृहन्नलाई तुरुन्तै यहाँ बोला । आजको युद्धमा मेरो रथमा त्यसले सारथि भएर बस्नुपर्छ भन् ।"

"युवराज, यी कन्या मात्र गइन् भने वृहन्नला यिनलाई नै नचाउन थाल्नेछन् । त्यसो गर्नु हुन्न यस्तो गम्भीर अवसरमा । बरु म गएर वृहन्नलालाई सम्झाई-बुझाई, तिनको शौर्य र बलवीर्यको समेत प्रशंसा गरी साहसी तुल्याएर यहाँ तपाईंसामु उपस्थित गराइछाड्नेछु–" भन्दै सैरन्ध्री द्रौपदी उत्तरका जबाफलाई नपर्खी उत्तरालाई सँगै लिएर नाचघरतिर गइन् ।

"यस बेला यहाँ किन ? महाराज द्रुपद विजयी भए त राजकुमारी ? यी सैरन्ध्रीलाई यहाँ किन बोलाएको ? सखीहरू कता गए यस बेलासम्म ? लौ नाचका पोसाका फेर्नुहोस् । म मृदङ्गमा बोल ठीक पार्छु ।" वृहन्नलाले आश्चर्यको अभिनय गर्दै भने ।

"गुरु, बरु गुरुपादले नै पोसाक फेरेर उता दाइछेउ जानुपर्‍यो भनी बोलाउनुभएको छ । लौ झट्टै रे । तपईंलाई लिन सैरन्ध्री आएकी छन् ।" उत्तराले भनिन् ।

वृहन्नलाले आश्चर्य प्रकट गरे । "आफू त मत्स्यराजको नाट्यशालाको शिक्षक मात्र रहेको, युद्ध रथको सारथि कसरी हुने ? त्यसमा यी स्वयम् युवराज उत्तरजस्ता युवक योद्धाको" भन्दै सैरन्ध्रीतिर प्रश्निल आँखा फर्काए ।

उत्तराको आँखा छलेर द्रौपदीले अर्जुनतिर आँखाले नै सङ्केत गर्दै त्यहाँबाट जाउँ भनिन् । मृदङ्गलाई छेउतिर सार्दै "मैले सारथि हुने कसरी ? म त गायक नृत्यकार मात्र हुँ । तैपनि राजकुमारले वचनलाई टार्न भएन । के हो, म गएर बुझ्छु र तुरुन्तै फर्किएर आई पनि हाल्छु । राजकुमारीले त्यस बेलासम्म नृत्यनिम्ति पोसाक फेर्नुपर्‍यो" भनेर आफ्नो आसनबाट अर्जुन उठे ।

"ल सैरन्ध्री, राजकुमार उत्तर कहाँ हुनुहुन्छ मलाई बाटो देखाऊ" भनी अर्जुन द्रौपदीतिर गए ।

उत्तराको मुख प्रसन्न भयो । वृहन्नलातिर आएर ती पन्ध्र वर्षजतिकी राजकुमारी आफ्नो गुरुको पाउ छुँदै "आचार्य, युद्धमा मेरा दाइलाई विजयी तुल्याउनुहोला । पराजित दुर्योधन र दुःशासनका रेसमी पगरी र पटुकाबाट मेरा पुतलीनिम्ति रङ्गीचङ्गी टालाहरू ल्याइदिनुहोला है । अनि म झन् राम्रोसित नाच सिक्नेछु है" भन्दै अर्जुनसामु उभिएर आशीर्वाद पाउन शिर निहुऱ्याइन् ।

उत्तरको रथतिर द्रौपदी हिंडिन् र पछिपछि आइरहेका अर्जुनलाई सासैसासले भनिन्- "हाम्रो गुप्तवासको एकवर्षे म्याद पूरा भएको तेह्र दिन भइसक्यो । त्यस कारण अर्जुनले भेद खुल्न जाला भनी पटक्कै डराउनु पर्दैन । बरु युद्धमा उत्तरको सारथि भएर दुर्योधन, दुःशासन र कर्णहरूलाई घोर दण्ड दिने बेलाको सदुपयोग गर्ने मौका यही हो ।"

"हो र महाप्राज्ञे, हाम्रो गुप्तवासको अवधि समाप्त भएको कसरी थाहा पायौ ?" अर्जुनले सोधे ।

"आफूहरू दासत्वबाट मुक्त भइसकेका पनि थाहा नपाउने तिमी पुरुषहरू युद्धमा मात्र वीर्यवान् छौ, अन्य कुरामा त तिमीहरूले नारीबुद्धि नै अनुसरण नगरी सुखै छैन । तिम्रा दाजुले सबैलाई दासत्वमा पार्दा तिमीहरू चुप लाग्यौ तर मैले नै पितामहसित मप्रति यो सबै जे भइरहेछ तपाईहरूको धर्म यही हो त भन्दै झगडा गर्नुपरेको थियो । लौ भइगयो, अहिले बढी कुरा नगरौं, राजकुमार उत्तर यतै आउन थाल्नुभयो । तिमी आफैं सबै गुन र ठहर गर । तर अहिले सारथि हुन जाऊ" भनी आदेश भावले झैं द्रौपदीले अर्जुनलाई भनिन् ।

गुप्तवासको अवधि पूरा भएको तेह्र दिन भइसक्यो भन्ने द्रौपदीको वचन सुनेर अर्जुनको हृदय प्रफुल्ल भयो । तिनमा आफ्नो सम्पूर्ण साहस फर्किएर आयो । युधिष्ठिरको राजसूय यज्ञभन्दा पहिले आफूले सफल दिग्विजय गरेको, पाशुपतास्त्रनिम्ति जाँदा स्वयम् किरातेश्वरसितको युद्धमा आफूले पाएको प्रशंसा

आदिलाई अर्जुनले सर्र सम्झिए । तिनका अतीय कृतज्ञ मौनदृष्टि द्रौपदीतिर फर्किए । तैपनि आफ्नो गुप्तवासको अवधि पूरा भए/नभएकोबारे अर्जुन मनमनै गणना गर्न थाले ।

नृत्यको पोसाकमा नै उत्तरा त्यहीँ आइपुगिन् र उत्तरलाई भन्न थालिन्- "दाइ, मैले सैरन्ध्रीलाई पनि सँगै नलगेको भए यी वृहन्नला मैले भनेर मात्र कहाँ मान्ने रहेछन् र । यिनी कुशल युद्धसारथि हुन् रे ! अब कौरवहरूमाथि तपाईंको विजय निश्चित भयो ।"

उत्तर र उत्तराका कुरा सुनेर आफू छक्क परेजस्तै गर्दै अर्जुनले भने- "राजपुत्री, यस महान् सङ्ग्राममा राजकुमारीको सारथि हुने शक्ति नै ममा कहाँ छ र ? तपाईंहरूको कल्याण होओस् । नाच्ने-गाउने कुरा भएको भए म योग्यता पूरा गरेर तपाईंहरूलाई प्रसन्न तुल्याई पुरस्कार पनि लिने थिएँ, तर युद्धमा सारथि हुने योग्यता त ममा कहाँबाट आउनु ?"

राजकुमार उत्तर आफैँ पनि युद्धनिम्ति पूरा उत्साहित भइसकेको थियो । अधीर भएर उत्तरले अर्जुनलाई भन्यो- "लल, सैरन्ध्रीबाट मैले सबै थाहा पाइसकेको छु । अर्जुनले दिग्विजय गर्दा तिमी वृहन्नला तिनका सारथि थियौ भन्ने मलाई थाहा छ । मेरो सामु ती अर्जुन के हुन् र ? युद्ध त मैले नै जित्नुपरेको छ । अहिले तिमीले सारथि भएर घोडाका लगाम समातिदिए पनि पुग्छ । ए कन्या, सारथिको त्यो कवच वृहन्नलालाई दे र छातीमा बाँधि पनि दे त ।"

अर्जुनतिर जान लागेकी आफ्नी सखीको हातबाट कवच खोसेर उत्तराले भनिन्- "दाइ, सारथि वृहन्नलाले युद्धमा तपाईंलाई विजयी तुल्याएर मेरानिम्ति ती शत्रुका पगरी र पटुकाबाट रङ्गीचङ्गी टालाहरू ल्याइदिनेछन् । वृहन्नला मेरा आचार्य गुरु हुन् । आज यो कवच म नै गुरुलाई पहिर्‍याउँछु । मेरा राम्रा पुतलीहरूले पनि आचार्यबाट नाच्न सिक्नेछन् है ।"

उत्तरले कवच पहिन्याइदिन खोज्दा अर्जुनले जानीनाजी त्यो कवच छातीको सट्टा आङतिर चढाउन थाले । कवच लगाउन पनि नजान्ने यो वृहन्नलाले त्यत्रो युद्धमा मलाई के नै मद्दत गर्न सक्ला भन्ने लागेर उत्तर मनमनै रिसायो । अर्जुनको गल्तीलाई बुझेर उत्तराका सखीहरू मरीमरी हाँस्न थाले । आफ्ना गुरुनिम्ति उत्तरालाई लाज लाग्यो । तिनको मुख रातो भयो । तैपनि मुखमा मन्द हास्य र कोमलता तथा शिष्यभाव प्रकट गर्दै उत्तराले कवचलाई सुल्टो पारेर अर्जुनको छातीमा बाँधिदिन थालिन् । छेउमै उभिएर सबै हेरिरहेकी द्रौपदी भित्रभित्रै असन्तुष्ट भइन् । इन्द्रसभामा उर्वशीलाई अर्जुनले तिरष्कार गरेका थिए त के, दिग्विजय गर्दा चित्राङ्गदा र उलूपीलाई मेरा सौता बनाउने यिनै हुन् । सुभद्रालाई फकाएर भगाई स्वास्नी बनाउन यिनले छाडेका थिएनन्, त्यस बेला मलाई ढोगाउन यिनले सुभद्रालाई मेरा सामु ल्याउँदा मलाई कति रिस उठेको थियो । यिनले मलाई कति फकाए तैपनि म मानेकी थिइनँ । नयाँ गाँठो हालेपछि भारी बाँधेका पुरानो गाँठो खुकुलो पर्न जाने गर्छ अर्जुन, त्यस कारण म पुरानीलाई बिर्सिदेऊ र आफ्नी नयाँ पत्नीसितै रमाऊ भनी छेड हानेकी थिएँ ।

अर्जुनप्रति उत्तरामा त्यति गहिरो स्नेह र आदरभाव बढिसकेको रहेछ भन्ने द्रौपदीलाई थाहा थिएन । फुर्सद पाएको मौका छोपी तिनी भीमसेनलाई भान्साघरमै साट्टसुट्ट भेट्ने गर्थिन् । अर्जुनको नाचघरप्रति तिनमा त्यतिसाह्रो रुचि पनि थिएन । उत्तराप्रति द्रौपदीमा ईर्ष्याभाव पनि हो कि होइन झैँ एक छिननिम्ति उदायो । अर्जुनप्रति पनि तिनी केही रुष्टजस्ती भइन् मनमनै ।

मेरा पति भएर पनि यी अर्जुनले चित्राङ्गदा र उलूपीलाई पनि पत्नी बनाए । कसो ती दुइटी मेरा सौता भएर इन्द्रप्रस्थमा आएनन् । तर के भन्नु, उलूपीपछि यिनले कृष्णबहिनी सुभद्रालाई घरैमा ल्याए नै_ तर सुभद्रालाई त सके मेरो मेख मार्न कृष्णले

नै यी अर्जुनतिर लगाइदिएका हुन् । मैलेभन्दा पहिले सुभद्राले अर्जुनबाट छोरो पाओस् र इन्द्रप्रस्थको राजा बनोस् भन्ने कृष्णले चाहेका थिए कि भन्ने कुराहरू द्रौपदीका मनमा उदाए र तुरुन्तै सेलाए पनि । जे भए पनि उत्तरा पन्ध्र वर्षजतिकी देखिन्छे । त्यस्ती छोरीजस्ती कलिली शिष्यामा यिनी अल्झिदैनन् अरू जे भए पनि यिनी ती अर्जुन हुन् जसले उर्वशीलाई लत्याएर नपुंसक कहलिने श्राप पनि पाएका थिए— आदि विचार गरेर द्रौपदीले सन्तोष गरिन् ।

'वृहन्नला, ल आऊ, आफ्ना धनु र तुणीर छैनन् तिम्रा, त्यस्तै पऱ्यो भने युद्धमा म आफ्ना शस्त्रास्त्र दिनेछु । तिमीले डराउनु पर्दैन । ल सारथि भएर रथमा बस र घोडाहरूलाई समाल ।" हडबडाएको र आतुर भएर उत्तरले अर्जुनलाई रथमा बोलायो । रथमा बसेर अर्जुनले लगाम समातेर दुवै घोडाको पिठ्युँमा आफ्ना न्याना हातले सुमसुम्याउँदै घोडाहरूप्रति आफ्ना माया र आदरभाव प्रकट गरे । तेह्र वर्षपछि मात्र युद्धरथमा बसी घोडाहरूप्रति माया र आदर प्रकट गर्न पाएकोमा हृदयदेखि नै अर्जुन प्रसन्न भए ।

"दाइ उत्तर, मलाई राम्राराम्रा टाला ल्याइदिन नबिर्सिनू है, नत्र मेरा पुतलीहरू रुनेछन् र तपाईंसित रिसाउनेछन् । आचार्य वृहन्नला, दाइलाई टाला निम्ति सम्झाइदिनुहोला है ।" दाजु उत्तरलाई बिदाइको नमस्कार गर्दै उत्तराले भनिन् ।

जे होस् उत्तराले पनि त अर्जुनलाई आफ्नो आचार्य भनेर आफूलाई छोरीसरह देखाइन् । मैले अन्यथा ठान्नु हुँदैन भनी मनमा विचार गर्दै द्रौपदीले आमाले छोरालाई झैँ तिमी विजयी भएर उत्तरलाई सबै गाईबस्तुसाथ सकुशल सफलतासाथ यहाँ फिर्ता ल्याए । तिमीलाई दीर्घायु प्राप्त होस् । शतञ्जीवी भए । हामी सबै जीवनभरि नै वनवासमा रहँदाझैँ सन्तुष्ट र प्रसन्न रह्यौँ । बरु मत्स्यरासँगै युद्धमा अर्कोतिर गएका युधिष्ठिरलाई पो

के-कस्तो भयो होला... तर तिनको के । युद्धरथमा पनि थर्की खोलेर सुदेष्णा पतिसित जुवा खेल्न बेर लगाउने छैनन् भन्ने विचार गर्दै द्रौपदीले उत्तरलाई "राजकुमारी, मैयामाता सुदेष्णामा मत्स्यराजबारे युद्धमैदानबाट केही खबर आएको छ कि, उतै गएर बुझौँ" भनी छोरीलाई आमाले सरह राजप्रासादतिर हिँड्न प्रेरित गरिन् ।

दुर्योधन, द्रोणाचार्य र कर्णहरूमाथि उत्तरले युद्धमा विजय पाए । तिनका पगरी र पटुका खोसेर बहिनीका पुतलीनिम्ति उत्तरले दिए । त्यस युद्धको क्रममा नै उत्तरले अर्जुनको यथार्थ परिचय पाइसकेका थिए । कौरव सेनासित युद्धमा भएको विजयनिम्ति उत्तरले सम्पूर्ण श्रेय यी अर्जुनको हो भनी आफ्ना पिता मत्स्यराजलाई भनेर बाँकी चार पाण्डवको पनि वास्तविक परिचय दिए । मत्स्यराज विराट्को राजदरबारमा दोहोरो विजयको ठूलो खुसियाली मनाइयो । पाँचै पाण्डव र द्रौपदीले तिनको महलमा सेवकसेविका भएर वर्षदिन बिताएका रहेछन् भन्ने थाहा पाएपछि राजा विराट् र मत्स्यवासीहरूले युधिष्ठिर र पाण्डवहरूलाई रथमा अघि लगाए, विराटनगरभरि ठूलो शोभायात्रा भयो । एक त युद्धमा विजय, दोस्रो पाण्डवहरूसित प्रगाढ मैत्री पाएका हुँदा मत्स्यवासीहरूको प्रसन्नताको सीमा थिएन । विजयउत्सवको त्यस अवसरमा उत्तरा र तिनका सखीहरूले राजमहलअगाडिको मैदानमा अत्यन्तै रमणीय नृत्य र सङ्गीत प्रस्तुत गरे । युधिष्ठिर र विराट्का पगरी र पोसाक विजयको सिन्दुरयात्रामै रातै रङ्गिएका छँदै थिए । विराट्ले कति रोक्दारोक्दै पनि अर्जुनले पटक्कै मानेनन् । वर्षदिनदेखिको अभिन्न मित्रजस्तै हुन पुगेको आफ्नो मृदङ्ग बजाउँदै अर्जुनले उत्तरालाई खुब नचाए र आफू पनि नाचमा सम्मिलित भए ।

मध्यरात हुनुभन्दा पहिले विराट्को त्यो विजयउत्सव अन्त्य भयो । दोस्रो बिहान राजा विराट्ले पाण्डव र द्रौपदीलाई सँगै

राखेर ठूलो आदरसाथ जेमन गराए । राजाले कतिपटक बोलाउँदा पनि रातको नाच हेर्न वा बिहानको जेमनमा रानी सुदेष्णा सम्मिलित हुन आइनन् । भाइ किचकलाई कुनै गन्धर्वले होइन कि द्रौपदीले उकासेकी हुँदा अर्जुनले नत्र भीमले मारेको हुनुपर्छ भन्नेमा तिनी विश्वस्त भएकी थिइन् ।

जेमन सिद्धिएपछि मत्स्यराजले आफ्नो मूल पुरोहित सुदर्शन शर्मालाई बोलाएर भने- "राजपुरोहित, पाण्डवमध्ये यी अर्जुनले नै हाम्रा छोरा उत्तरलाई युद्धमा विजयीश्री दिलाए । महाराज युधिष्ठिरहरूको पनि म उत्तिकै कुतज्ञ छु । भीम, नकुल र सहदेवले गुप्तवासमा रही यस मत्स्यदेशको र मेरो ठूलो सेवा गरे । मेरा मानप्रतिष्ठा दिगन्त फैलिएको छ । महारानी द्रौपदीकै प्रेरणाबाट अर्जुनद्वारा कौरवहरूबाट यो मत्स्यदेश जोगियो । त्यसो हुँदा म आफ्नी कन्या राजपुत्री यी उत्तरालाई पत्नीरूपमा वीर बुद्धिमान अर्जुनलाई अर्पित गर्छु । यिनको विवाहनिम्ति सबै आवश्यक तयारी तुरुन्त गराऊ । नक्षत्र गणना गरेर विवाहको लग्न पनि निश्चित गरिहाल ।"

त्यस्तो ठूलो सभासामु विराट्ले आफ्नो निर्णय सुनाए । युधिष्ठिरहरू प्रसन्न भए । लाजले गर्दा उत्तराले सिर उठाउनै सकिनन् र निहुरिएका आँखाले यसो द्रौपदीतिर चियाइन् । द्रौपदीका दृष्टि अर्जुनमाथि तिखो भएर अडेका थिए । अर्जुन साह्रै सकपकाए । तिनको मुख रातो भयो । केही बोल्न गाला र चिउँडो कामिरहेको द्रौपदीले देखिन् । तिनको मुटुको ढुकढुकी बढ्यो ।

राजसभाबाट उम्किन आफ्नो आसनबाट उत्तरा उठिन्, तिनको निहुरिएको शिरबाट एक दृष्टि झुलुक्क अर्जुनमाथि पऱ्यो । अर्जुनले ती आँखामा ठूलो त्रास, कातरमा दैन्य अन्योल देखे । अर्जुनको साहस बढ्यो । तिनले उठेर सँगै बसेका युधिष्ठिर र विराट्सामु गई दुई हात जोडेर विराट्सामु बिन्ती चढाए- "मत्स्यराज, राजपुत्री उत्तरा मेरी शिष्या हुन् । हाम्राबीच त्यस्तो सम्बन्ध हुन

सक्नेबारे राजाले अनुमान गर्नु योग्य भएन । मैले राजपुत्रीलाई ग्रहण गर्नु हुँदैन । मेरो उमेर पनि नयाँ विवाहनिम्ति अब योग्य छैन । म क्षमाप्रार्थी छु । तैपनि यस विजयउत्सवको महान् अवसरमा राजपुत्रीको विवाह हुनु योग्य कुरा हो । त्यस कारण राजपुत्रीनिम्ति महाराजले स्वयम्बरको घोषणा गरेर वीर्यशुल्क राखी देवता, यक्ष, गन्धर्व, किन्नर, सुर, असुर तथा वरेण्य क्षत्रियहरूलाई स्वयम्बरमा आह्वान गर्नु उत्तम ठहरिनेछ ।"

राजसभामा मत्स्यराज र पाण्डवबीच वार्ता चलिरह्यो । मत्स्यराजको प्रस्तावबारे दूतहरूबाट सुनेर महारानी सुदेष्णा झन् क्रुद्ध भइन् र दन्किएको आगोझैँ भरभराउँदै राजसभामा आइपुगिन् । त्यतिकैमा अर्जुनकै प्रस्तावबाट मत्स्यराजले अर्जुनकै सुभद्रापुत्र अभिमन्युलाई राजपुत्री उत्तरा अर्पित गर्ने निर्णयमा मत्स्यराज पुगे भन्ने कुरा रानी सुदेष्णाले राजसभामा आफैँले सुनिन् । तिनको चित्त बुझ्यो । वृष्णिवंशीय वसुदेवनन्दन कृष्णको फुपूका छोरा, झन्डै पाको प्रौढ उमेरका अर्जुनलाई भन्दा कृष्णका आफ्नै भानिज अभिमन्युलाई उत्तरा दिनु बढी युक्तिसङ्गत हुनेछ । छोरी र ज्वाइँबीच उमेरमा पनि वर्ष दुई वर्षभन्दा बढी फरक पर्नेछैन । अक्षय तृतीयाको दिन जन्मिएकी छोरी उत्तराले त्यो दिन सत्रौं वर्षमा प्रवेश गरिरहेकी हुँदा विवाहयोग्य पनि भइसकेकी छ । उत्तराको छोरो इन्द्रप्रस्थ र यादवकुल दुवै बलवान् राज्यनिम्ति प्रिय हुनेछ भन्ने विश्वास गरेर सुदेष्णाको क्रोध शान्त मात्र भएन तिनी सन्तुष्ट र प्रसन्नसमेत भइन् ।

राजा विराट्ले द्वारिकाबाट अभिमन्युलाई बोलाएर ल्याउनु तथा उत्तरा-अभिमन्यु विवाहको निम्ता कृष्ण, बलराम, अनिरुद्ध, सात्यकि, उग्रसेन र वसुदेवहरू सबैमा टक्र्याउनु भनी आफ्नै रथमा बसालेर राजपुरोहित सुदर्शनलाई मधुरातिर पठाए ।

आफूले नदेखेकी, नचिनेकी र नबोलेकी ती अभिमन्यु कस्ता होलान्, तिनीसित तिनकी पत्नीको रूपमा आफ्नो साहचर्ययुक्त

जीवन कस्तो होला । पितामाताले आफैँ सबै पक्का गरिसके । आचार्य अर्जुनले स्वयम्बरको घोषणा गर्न भनेकोलाई पनि पिताले सुनिदिएनन् भन्ने वैचारिक ऊहापोह र हृदयको खलबलीबीच उत्तराले आफ्ना पुतलीहरूलाई दुर्योधन र द्रोणाचार्यका पगरी र पटुकाबाट च्यातेर बनाइएका कौशेय रेशमका सुन्दर पोसाकहरू लगाइदिन थालिन् । तिनका सखीहरू भने उत्तरासामु थरीथरीका कुरा गर्दै गिज्याउँदै लोभ्याइरहे ।

महिनाहरू बित्दै गए । उत्तरा र अभिमन्यु दुवैका हृदयलाई पारस्परिक स्नेहका सूत्रले गाँठामाथि गाँठा थप्दै गए । एक दिन त्यस्तैमा सुयोग परेर अभिमन्युसित उत्तराले भनिन्- "पति-पत्नीका सुख-दुःख र स्नेहलाई सन्तान भन्ने गाँठोले झन् बलियो पारेर बाँधिदिन्छन् भन्नुभएको थियो नि । हाम्रा त्यो पहिलो रातको कुरा सम्झिनुहुन्छ ?"

अभिमन्युको मन प्रफुल्ल भयो । उत्तराले पिताबाट दाइजोमा अर्जुनको त्यो विख्यात मृदङ्गसमेत पाएकी थिइन् । उफ्रिएर अर्को कोठामा गई अभिमन्युले आफ्नो पिताको त्यो मृदङ्ग ल्याए र नयाँ बोलमा मृदङ्ग बजाउँदै उत्तरालाई भने- "आज हामी दुवै यस नयाँ तालमा नयाँ नाच नाचौँ, नयाँ जीवन सुरु गरौँ ।"

विवाहपछि पनि उत्तराले नाच्न छोडेकी थिइनन् । अर्जुनको मृदङ्गबाट बोल निस्कन थाल्नु के थियो तिनका पाखुरा फरफराउन पिँडौलाहरू थरथराउन थाले । तैपनि तिनले संयम धारण गरिन् र भनिन्, "आर्यभद्र, मेरा निकै महिना बितिसकेका छन्, यस्तो बेला संयम धारण गर्नुपर्छ । नृत्यबाट जोगिनुपर्छ भनी माता सुदेष्णाले भन्नुभएको थियो । बरु आसनमा बसेर म नै पिताश्री अर्जुनको बोलमा मृदङ्ग बजाउँछु । नुपूर त्यहीँ छ, आर्यभद्रनिम्ति म गएर ल्याउँछु है ?" अभिमन्युको हृदयमा स्नेहसागरको उत्ताल तरङ्ग उर्लिन थाले । आफ्नो आसनबाट तिनी उठे र उत्तरालाई अँगालोमा लिएर प्रगाढ आलिङ्गन गर्दै मुखभरि प्रेमाङ्कित गरे ।

कुरुक्षेत्रको मैदानमा युद्ध चलिरहेको थियो । त्यो दिन पनि धृष्टद्युम्न पाण्डवसेनाका सेनापति थिए । उता कौरवसेना द्रोणाचार्यको मुख्य नेतुत्वमा युद्धरत थियो । बिहान सूर्योदय हुनुभन्दा निकै पहिले, रात्रिमै आफ्नो शिविरमा अभिमन्यु ब्युँभिए । त्यो रात तिनले उपप्लव्यमा आफ्नी आमाहरू, कुन्ती र गान्धारीका दर्शन गरेपछि उत्तराको शिविरमा गए । उत्तरा ब्युँभिसकेकी थिइन् । भर्खरै मात्र तिनीले दुःस्वप्न देखेकी थिइन् । अभिमन्युलाई देख्नासाथ तिनको हृदय शान्त भयो । भन्डै दुई सातापछि पति-पत्नीको भेट भएको थियो । उपप्लव्य शिविरमा कुरुक्षेत्र युद्धको दैनिक समाचारहरू रोजै पुग्थे । भीष्मको अवसानले ती सबैलाई दुःखी तुल्याएको थियो ।

उत्तराका थरीथरीका आशङ्काहरूलाई अभिमन्युले निवारण गरे । आफ्नो अनिवार्य विजयमाथि उत्तराको चित्त बुभाएर सन्तुष्ट तुल्याएपछि अभिमन्युले भने- "हेर उत्तरा, अब मैले आफ्नो शिविरमा फर्कने बेला भयो । बरु आज तिमी नै मेरा कवचहरू बाँधिदेऊ । मेरो विजयनिम्ति मङ्गल कामना गर । हो, तर युद्ध नै हो युद्धमा को जान्छ को रहन्छ, कसले के नै भन्न सक्छ ।"

अभिमन्युको कवच बाँधिदिँदै उत्तराले जुत्ता पनि पहिराइदिइन् र भनिन्- "तिमी वीर छौँ । परमवीरका छोरा हौ । तिम्रा मामा वसुदेवनन्दन कृष्ण त भन् त्रिलोकविजयी हुन् । त्यस कारण कुनै धन्धा नमान, तिमीलाई वीरगति प्राप्त भएमा म पछि रहने छैन । तिम्रो पछिपछि आएर स्वर्गमा म तिमीलाई भेट्नेछु ।"

सूर्योदयपहिले नै अभिमन्यु कुरुक्षेत्रमा आफ्नो शिविरमा पुगे । उत्तराको दुःस्वप्नले तिनलाई सुरुमा किञ्चित चिन्तित तुल्याएको थियो भने आफ्नो शिविरमा पुग्दा-नपुग्दै अभिमन्युले त्यस्ता सपनाहरूबाट वीरहरूले जीवनमा कहिल्यै विचलित हुनु हुँदैन भन्नेमा आफ्नो विश्वास दृढ गरेर आफ्ना शस्त्रास्त्र धारण

गरी सारथिसहित रथमा युद्धमैदानतिर गइरहेको पाण्डवपक्षको चतुरङ्गिणी सेनाको पङ्क्तिमा सम्मिलित भए ।

उत्तरासित अभिमन्युको फेरि भेट भएन । त्यो दिन अपराह्नतिर द्रोणाचार्यको चक्रव्यूहमा अभिमन्यु मारिए । साँझको समाचारले उत्तरालगायत उपप्लव्यस्थित नारीशिविरमा कुरुक्षेत्रको पाण्डवशिविरमा झैं क्रोध र रोदन हाहाकार मच्चियो । उत्तरा निकैबेरसम्म मूर्च्छित भइन् । सुभद्रा किङ्कर्तव्यविमूढ भइन् । कुन्ती विक्षिप्तजस्ती थिइन् । द्रौपदीले आफूमाथि बज्रप्रहारलाई कसरी सहेर अर्जुन र कृष्णका विचलित मनस्थितिप्रति मनमनै प्रबल सहानुभूति जनाइन् र उत्तरा तथा अन्य नारीहरूमा धैर्यधारण गराउने प्रबल प्रयास गरिन् । युद्धमा पाण्डवपक्ष विजयी हुनुमा तिनको प्रबल विश्वास थियो । दाजु-भाइ, छोरा-पिता र इष्ट-मित्र गुमाउन नसक्नेहरूनिम्ति युद्ध वर्जित छ । त्यस कारण सबैले आफ्ना क्षतिबापत धैर्यधारण गर्नुपर्छ भन्नेमा तिनी अटल रहिन् । कौरवसभामा शान्तिदूत भएर कृष्ण जाँदा र बिनासर्त शान्तिनिम्ति युधिष्ठिर, भीम र अर्जुनसमेतले कृष्णलाई सल्लाह दिंदा आफूले प्रबल विरोध गरेकी र आफ्नो पालि आएपछि आफ्नो आसनबाट उठेर गई कृष्णसामु दुवै घुँडा टेकी आफ्ना खुला लामा कपाललाई दाहिने हातमा पसारेर "कृष्ण, ती पराइहरूसित तपाईंले सन्धिनिम्ति इच्छा गर्दा दुःशासनले जगल्ट्याएका मेरा यी कपाललाई नबिर्सिनुहोला" भनेकी वाक्यलाई सम्झिइन् । आफ्ना तीन पतिले घुँडा टेक्न खोजेकालाई त्यो दिन द्रौपदीले त्यस विशाल राजसभामा कृष्णसामु भर्त्सना गरेकी थिइन् ।

"तपाईंहरू शान्ति चाहनुहुन्छ भनेदेखि चाहनुहोस् बरु मेरा पिता र दाजु धृष्टद्युम्न तथा मेरा पाँच छोराहरू वीरतापूर्वक युद्ध गरेर कौरवमाथि विजय पाउनेछन्" भनी आफूले भनेकीलाई तिनले सम्झिइन् । आफ्ना ती वचनलाई सम्झिनासाथ अभिमन्युनिम्ति आफ्नो भित्री हृदयमा रहेको विशाल पीडाको ठूलो अंश द्रौपदीबाट मेटिएर गयो ।

त्यसै बेला द्रौपदीले अभिमन्यु र उत्तराको विवाहलाई सम्झिइन् अनि तिनीमा अर्जुनप्रति केही असन्तोष भयो । अर्जुनले आफ्नी सबैभन्दा कान्छी पत्नी सुभद्राको छोरो अभिमन्युनिम्ति उत्तरा मागे । अर्जुनबाट भएको मेरो छोरा श्रुतकर्मालाई तिनले किन सम्झेनन् । आफ्नी पत्नी चित्रङ्गदाको छोरा वभ्रुवाहन वा नागकन्या उलूपीको छोरालाई अर्जुनले बिर्सिएर जेठा र माहिला र वभ्रुवाहन र इरावान नै थिए । भइगयो । ती दुवै छोरा र तिनका माताहरूले पुत्र जन्मपश्चात् अर्जुनलाई भेटेनन् । मेरो छोरो श्रुतःश्रवाभन्दा अभिमन्यु जेठो अवश्य थियो तर अर्जुनकी जेठी पत्नी त म नै हुँ । मेरो छोरोलाई विराटनगरमा तिनले किन बिर्सिए ?" भनी द्रौपदीले विराटनगरपछि दोस्रोपटक फेरि मनमनै अर्जुनसित चित्त दुखाइन् । तिनले युधिष्ठिर, भीम, नकुल र सहदेवलाई आफूले जन्माएका छोराहरूलाई पनि अर्जुनले मौकामा बिर्सिदिएका थिए भन्ने सम्झिएर खिन्न भइन् । दोस्रो क्षणमै द्रौपदीले आफ्ना ती सम्पूर्ण विचारधारालाई हृदयबाट मेटिन् र अभिमन्युको मृत्युमा सुभद्रा र अर्जुनलाई हुन गएको गहन पीडालाई सम्झिँदै द्रौपदीको छेउमै रुँदै उत्तरालाई काखमा लिएर आफैँ रोइरहेकी सुभद्रातिर फर्किन् । आफूमा भएको सम्पूर्ण साहस, दृढता र विजयको आकाङ्क्षालाई सँगालेर द्रौपदीले सुभद्रालाई आफ्नो अँगालोमा च्यापिन् । हातले तिनका शिर सुमसुम्याइदिँदै गालामा म्वाइँ खाइदिँदै सान्त्वना दिइन् र कौरवसेनाको सम्पूर्ण पराजयनिम्ति र आफ्नो प्रसन्नतानिम्ति मनलाई दृढ पारिन् ।

कुरुक्षेत्रको युद्ध समाप्त भयो । कर्ण, दुःशासन, दुर्योधन मात्र मारिएनन् द्रौपदीका दाजु धृष्टद्युम्न र द्रौपदीका आफ्नै पाँच छोरा पनि मारिए । युद्ध समाप्त भएको दोस्रो दिन उपप्लव्यको नारीशिविरमा फेरि हाहाकार मच्चियो । द्रोणपुत्र अश्वत्थामाले भयानक इषिकास्त्र प्रयोग गरे । उत्तराको भ्रुण नष्ट तुल्याउने पौरववंशकै लोप हुने खतरा देखेर कृष्णले अश्वत्थामालाई भने- "द्रोणपुत्र, तिम्रो इषिकास्त्रबाट अभिमन्युको सन्तानलाई म

जोगाउनेछु । उत्तराको गर्भमा मेरी माताको रगत छ । त्यो सन्तान जन्मिनेछ र यस भूमण्डलको अधिपति हुनेछ । बरु तिमी द्रोणपुत्र नै आउँदा तीन हजार वर्षसम्म संसारबाट तिरष्कृत र अभिशप्त भई घृणित नर्कको जीवन बिताउनेछौ । भ्रूणहत्या ब्रह्महत्याभन्दा ठूलो पाप हो । त्यस कारण ब्रह्महत्याले नाश गरे तापनि पौरववंश नष्ट छैन ।"

उत्तराको गर्भलाई आफूले जीवित राख्ने कुरा कृष्णले गरेका थिए । तैपनि त्यो सन्तान जीवनहीन जन्मियो । हस्तिनापुरका उच्च नारीसमुदायबीच फेरि हाहाकार मच्चियो । सुभद्रा र द्रौपदीले कृष्णले अश्वत्थामालाई भनेका शब्दहरूबारे सम्झना गराई आफ्नो त्यस प्रतिज्ञालाई पूरा गर्न तिनीलाई आह्वान गरे । सन्तानवती माता उत्तरा दोस्रो वज्रपात अनुभव गरिरहेकी थिइन् । कृष्णसामु तिनले लामो र अत्यन्त करुण विलाप गर्दै मातृत्व र नारित्व तथा मानव हुनुको अनादिकालदेखिको मनोभाव पोखिन् ।

"हे कृष्ण, मैले कवच मात्र बाँधिदिएर उपप्लव्यको त्यो रात आफ्नो अभिमन्युलाई युद्धक्षेत्रतिर पठाउँदा साँच्चै बिदा नै गरेकी रहिछु । त्यसबेला मैले आफ्ना प्यारालाई भनेकी थिएँ- तिमीले वीरगति प्राप्त गरी स्वर्ग गयौ भने समयलाई नपर्खी म पनि पछिपछि आउनेछु । तर, कृष्ण यो जीवनको मोह र मृत्युको भयले गर्दा आफ्ना वचनलाई पूरा नगरी म अझैसम्म मातानिम्ति यो अतिदारुण र वज्रसमान कठोर पीडा भोग्न आफ्नो गर्भे बालकको जीवनहीन शरीरसँगै अझैसम्म बाँचिरहेकी छु । कृष्ण, मेरो हृदयको यस पीडालाई बुझिदेऊ र मेरो मनमा शान्तिनिम्ति कोसिस गर ।"

प्राणधारीनिम्ति मृत्यु अनिवार्य र अजेय छ । कुनै ईश्वरको मृत्युबाट जीवनधारीलाई जोगाउन सकेको छैन । कृष्णले के गर्नु ? सुभद्रा, द्रौपदी र उत्तरालाई अश्वत्थामासामु नै आफूले गरेको प्रतिज्ञालाई के जबाफ दिनु ? तर कर्मयोगी, कलात्मक

जीवन र कलात्मक अवसानका रहस्य बुझेका, लौकिक कर्मप्रति निस्पृह र निष्काम कारुणिकतायुक्त कर्मयोगी कृष्णले उत्तरालाई शिशु परीक्षित प्रदान गरे । उत्तराको सन्ताननिम्ति कृष्णले जे परीक्षा गरेका होऊन् तर उत्तराको गर्भबाट जन्मेको नवयुवराज शिशुको नाउँ परीक्षित राखियो । ती परीक्षितमा शन्तुन, व्यास, वासुदेव र काशीराजजस्ता विख्यात कुलवंशहरू समेकीकनकृत रूपमा अघि बढे । परीक्षितमा देवकी, सत्यवती, अम्बिका, द्रौपदी जीवित रहे । महाभारतको जन्म भयो । द्रौपदी र उत्तराजस्ता सासू-बुहारीमा हिमाली उपमहादेशको नारी-विश्व आजसम्म जीवित छ ।

अस्मिता, वैशाख, २०५२

❑❑❑

३१. मनमाथि जय नै विजय

शिष्य, श्रद्धावान् जन, मुनि, श्रमणी र साध्वीहरूसामु लाडनु र राजलदेशरका शिविरहरूमा जैन आचार्य महाप्रज्ञका प्रवचनहरूमध्ये रोजेर सम्पादन गरी यो पुस्तक हिन्दीमा तयार पारिएको थियो । श्री हुलासचन्द गोल्छाको आग्रहमा यो पुस्तकलाई नारद ओझा (दिवङ्गत) ले नेपाली भाषामा अनुवाद गर्नुभयो । त्यस्तै, गोल्छाकै आग्रहमा मैले प्रस्तुत पुस्तकबारे यो आमुख लेखेको छु ।

अनूदित पुस्तकका भूमिकाले आफूलाई बहुधा अनुवाद शैलीबारे विचार प्रकट गर्नेमा सीमित राख्ने गर्छन् । म त्यो बन्धनमा आफूलाई राख्दिनँ यहाँ ।

तर त्यति भनेर मात्र कुरा पुग्दैन ।

गएको १-५ पुस २०५२ (१७-२१ डिसेम्बर सन् १९९६) मा 'अणुव्रत विश्वभारती' को तेस्रो अन्तर्राष्ट्रिय सम्मेलनमा सहभागी हुन सो संस्थाबाट निमन्त्रणा प्राप्त भएकाले म त्यहाँ गएको थिएँ । त्यस अवसरमा जैन अणुव्रतका आजका व्याख्याता र अभ्यासकर्ता तथा नयाँ प्रवर्तकसमेत रहनुभएका महासन्त गणाधिपति तुलसी तथा त्यही संस्थाका दोस्रो सन्त र अनुप्रेक्षा ध्यानपद्धतिका आधुनिक प्रवर्तक रहनुभएका गणाधिपति तुलसीका निकटका सहयोगी र अनुगत आचार्य महाप्रज्ञका प्रवचन र विचार सुन्ने तथा वहाँहरू दुवैसित वार्ता गर्ने अवसर मलाई प्राप्त भएको थियो । वहाँहरूका प्रवचन र जीवन अत्यन्त सरल, विचार शुद्ध र शान्तिकामी, मानववादी-अहिंसावादी तथा व्यवहार अहङ्कार र व्यक्तिवादबाट सर्वथा मुक्त, स्नेहमय र कारुणिक तथा श्रद्धा र विश्वास जगाउने प्रकृतिका रहेका मैले ती दिनहरूमा प्रत्येक भेट र साक्षात्कारमा

अनुभव गरेँ । वहाँहरूका कुनै पनि शब्द र अभिव्यक्ति आधुनिक विज्ञानविरोधी रहेको मैले पाइनँ । पदार्थ र यो भौतिक जगत्लाई पूर्ण स्वीकृतिका आधारमा मानिसले आफ्नो जीवनको प्रत्येक पक्षलाई तपोमय, अनुशासित, सात्त्विक, हिंसारहित, मानवीय, (**मनलाई जिते जित** भन्ने आचार्य महाप्रज्ञको पुस्तकको नेपाली अनुवादमा रहेको मेरो आमुख) शुद्ध, लोभ र कल्मषरहित बनाउने दिशामा यथाशक्य दिनहुँ अग्रसर रहनुपर्छ- हिंसा पराङ्मुखता तथा सत्यवादिता जीवनको प्रत्येक क्षणको आह्वान हुनुपर्छ भन्ने नै जैनधर्मको मूल आचारसंहिता हो । त्यस दिशामा पूर्ण मात्रामा अभ्यास हुन नसक्ने स्थिति उत्पन्न हुँदा पनि मार्गदिशालाई नछोडी जति सकिन्छ त्यसै दिशामा अग्रसर रहनुपर्छ, सत्य बोल्न नसक्दा असत्य नै बोल्नुको सट्टा मौन नै बस्नु भन्ने वहाँहरूका आग्रह मैले लाडनुमा सुनेको थिएँ ।

अरू जे होस्, जैनधर्ममा ईश्वरलाई भने कुनै ठाउँ थिएन, आज पनि छैन । हिंसावादी रक्तबलियुक्त वैदिक कर्मकाण्डले पञ्चनद र सिन्धुतटमा झन्डै एक हजार वर्षसम्म फैलिएर समुन्नत भएको विश्वको पहिलो नगरायण रहेको आफ्नै प्रकारले वैज्ञानिक र अद्भुत सरस्वती सभ्यता (सिन्धुसभ्यता वा हरप्पासभ्यता) लाई वैदिक ऋषिका मन्त्र प्रयोग गरी यज्ञ गर्ने वैदिक सभ्यताले अनुमानित सैँतीस वा साढे सैँतीस सय वर्षपहिले सबै अर्थमा विस्थापित गरे तापनि समूल नाश नै त गर्न सकेन । कुनै पछिल्लो सभ्यताले पूर्वगामी सभ्यतालाई पूर्णतः नष्ट पार्न मानव इतिहासमा कहीँ कहिल्यै सकेको पनि छैन ।

सरस्वती सभ्यताका आफ्ना भौतिक र पराभौतिक आस्था, अर्चना र उपासना थिए यद्यपि त्यस्ता अस्तित्वका सङ्केत मात्र उपलब्ध छन् । तिनका विवरण भने ज्ञात छैनन् । तथापि सरस्वतीसभ्यताले ओगटेको तेह्र लाख वर्गकिलोमिटरमा फैलिएर बसेका आजसम्म ज्ञात आठ सयजति प्राचीन स्थलमा भएका

उत्खननमा कहीँ पनि युद्धमा प्रयोग गरिने धातुनिर्मित शस्त्र वा अस्त्र फला परेका छैनन्, धातुका उपकरणले गर्दनमा चोट पारेकोबाट मरेको मानिसको एउटा कङ्काल मात्र त्यो विशाल सभ्यतास्थलमा आजसम्म फेला परेको छ ।

वैदिक सभ्यता त्यस्तो हिंसारहित होइन कि सङ्ग्राम, युद्ध र नरबलि तथा पशुबलिको समेतको समाज थियो । वैदिक सभ्यताका वैदिक अवशेष न्यूनतम मात्रामा आजसम्मका उत्खननले फेला पारेका छन् तथापि वैदिक मन्त्रहरू र वैदिक कालका मानिनुपर्ने आख्यानहरूबारे महाभारत, रामायण तथा पुराणहरूमा पढ्दा यो भूखण्डमा आफ्नो प्रारम्भकालमा त्यो सभ्यता सरस्वतीकालको भन्दा साह्रै नै भिन्न थियो भन्ने प्रस्ट देखा पर्छ । के पनि उत्तिकै सत्य हो भने सरस्वतीसभ्यतालाई पराजित गरेर आफू स्थापित भइसकेपछि वैदिक सभ्यताले ग्रहणशीलतालाई अँगाल्न र गैरवैदिक पूजाअर्चना, उपासना तथा जीवनपद्धतिले वेग र विस्तार पाउनेमा सहायता पुऱ्यायो ।

त्यसको अर्थ वैदिकसभ्यताले आफ्ना यज्ञ, कर्मकाण्ड र रक्तबलिलाई नै परित्याग गऱ्यो भन्ने होइन । वैदिक मन्त्रले आफ्ना अपौरुषेयता अतः आत्यन्तिक र श्रुतिको रूपमा मान्यतालाई पनि परित्याग गरेन ।

स्वभावतया सरस्वतीसभ्यता र वैदिक समयबीच सम्पर्क कालदेखि र विशेषगरी सरस्वतीसभ्यताको पराजयपछि कर्मकाण्ड, रक्तबलि र वैदिक मन्त्रका परमसत्यताप्रति इन्कार र विरोधका प्रवृत्तिहरू तत्कालीन समाजमा कायम रही बढ्न थाल्यो । वेदप्रति विरोध र इन्कारिका ती प्रवृत्तिहरू सुरुमा व्रात्यहरूमा त्यसपछि व्रात्यहरूले पूर्वतिर बसाइँ सरेपछि मगधमा र त्यसको उत्तरपट्टि गङ्गा नदीपारिका स्थलमा वर्द्धमान महावीर, सिद्धार्थ गौतम तथा आजीवकका रूपमा पुरानो परम्परा बढी प्रस्ट रूपमा प्रकट भएका हुन् ।

सत्य के पनि हो भने व्रात्य, जैन, बौद्ध र आजीवकद्वारा इन्कारी र विरोधभन्दा पहिले पनि वेदप्रति नरम र दार्शनिक इन्कारीको प्रादुर्भाव उपनिषद्हरूको रूपमा भइसकेको थियो ।

व्रात्य र आजीवकका आफ्नै पूर्णाङ्ग चिन्तन के थिए भन्नेबारे तिनको कुनै प्रामाणिक ग्रन्थ फेला पर्दैनन् । तिनका बारे त्यति मात्र जानकारी छन् जति तिनलाई निन्दा गर्ने उदेश्यले निकै शताब्दीपछिका आलोचक टिप्पणीकारहरूले लेखे । त्यस्ता आलोचकहरू कतिसम्म सहिष्णु वा सत्यका नजिक विचारयुक्त थिए होलान् भन्नेबारे आजका पाठकहरूले आफैँ निर्णय गर्ने कुरा हो ।

कर्मकाण्ड, रक्तबलिका यज्ञ र वैदिक अपौरुषेयताप्रति आलोचक भई अघि बढेका महावीर वर्द्धमान र सिद्धार्थ गौतमका सम्प्रदायहरू आज पनि जीवित छन् । हिन्दू-जीवनपद्धतिका अग्रदूतजस्ता भएर झन्डै एउटै देश र एउटै कालजस्तामा अग्रसर भएका ती दुवै महावीर र बुद्ध आफ्ना समयमा ईश्वरवादबाट पराङ्मुख थिए । पछि गएर बौद्ध धर्म नयाँ बौद्ध धर्म नयाँ ईश्वरवादी रूपमा अग्रसर भयो । विक्रमाब्दको हाराहारीदेखि लेखिन थालेका पुराणहरूले गौतम बुद्धलाई विष्णुको नवौँ अवतारको स्थान दिए भन्नेबाट बौद्ध धर्ममा ईश्वरवादले कति प्रवेश पायो भन्ने देखाएको छ ।

अहिले यो हिमाली उपमहादेशमा जैन धर्मावलम्बीहरूको सङ्ख्या बीस लाखभन्दा बढी रहेको अनुमान गरिन्छ । जैनधर्म, अनीश्वरवादी, अर्हत अर्थात् सन्त गुरुको पूजाअर्चनाको परम्परावादी हो । जैनहरू वर्द्धमान महावीरलाई तीभन्दा पहिलेका २३ तीर्थङ्करको परम्परामा अवतरित भएका ज्ञानी, तपस्वी, उपदेष्टा विजयी अर्हत् मान्छन् । जैन शब्द जिनबाट विकसित भएको हो । जिनको अर्थ विजयी हो । यसरी आफूमाथि विजय पाउनु जैनहरूको मूल लक्ष रहेको देखिन्छ ।

महावीर वर्द्धमान पुनर्जन्मको चक्रमाथि विश्वास गर्थे । कठोर महाव्रत र अणुव्रतका निष्ठायुक्त सदाचारका, तपोनिष्ठ र

अनुशासनयूक्त जीवन अनुसरण गरी प्रेक्षा, ध्यान धारणा र समाधिद्वारा पुनर्जन्मको चक्रमाथि विजय पाउन महावीरले उपदेश दिए ।

धर्ममा परमेश्वर तत्त्ववारे मौन बसेपछि पुनर्जन्मको विचारमाथि विश्वास वा अविश्वासमा त्यतिसाह्रो महत्त्व रहँदैन भन्ने म ठान्छु । सम्भवतः यसै कारणले होला आफ्ना प्रारभकालदेखि नै जैन र बौद्धमा जैनहरू वेदको नभए पनि हिन्दू-जीवनपद्धतिको बढी नजिक रहे । जैनधर्म निम्ति यो कुरा आज पनि सत्य छ ।

आचार्य महाप्रज्ञका प्रस्तुत प्रवचनहरूमा माथिका कुरा कुनै पनि पाइँदैनन्, सम्पूर्ण समर्पणका पद्धति र अन्तिम ज्ञान उपलब्ध गर्ने एकचित्त उद्देश्यहरूका समानता पाइन्छन् । अर्कोतिर तिनका बीच विभेद पनि उत्तिकै रहेका देखा पर्ने गर्छन् । वैज्ञानिकहरू ब्रह्माण्डमा सार्वत्रिक र सार्वकालिक रूपमा लागू हुने सार्वभौम अतः धर्मोपदेशक सन्तहरू सार्वभौम मानववाद प्राप्त गर्न र गराउन आत्मसमर्पणकारी स्तरसम्मको आचासंहिता- सत्यं शिवं सुन्दरम्का अन्वेषण, प्रतिपालन तथा अनुमोदन आफू गर्छन् र आफ्ना सम्पर्कमा आएकाहरूबाट त्यस्ता अपेक्षा गर्छन् । सन्त र वैज्ञानिक दुवै नै आफ्ना लक्ष्य प्राप्त गर्न आ-आफ्नै पद्धतिको प्रयोग, पर्यवेक्षण र तार्किक पद्धतिका विकास र अनुसरण गर्छन् । दुवैबीच अर्को महत्त्वपूर्ण समानता के पनि छ भने सन्त र वैज्ञानिक दुवैले ज्ञानार्जन गर्दा मानव-कल्याणको सर्वोच्च कामनाद्वारा तिनीहरू प्ररित रहने गर्छन् ।

जैनचिन्तन अतियथार्थवादी रहेकाले त्यसले वर्द्धमान महावीरको स्यादवादको अत्युच्चस्तरीय तर्कपद्धतिको स्थापना गऱ्यो । चिन्तन र न्यायको त्यो सिद्धान्तले ज्ञेय (स्यादस्ति), अज्ञेय (स्यान्नास्ति) र अनिर्वचनीय (स्याद् अवक्तव्य) को रूपमा तीन आचरणयुक्त चिन्तनद्वारा परमसत्यलाई ग्रहण गर्ने चेष्टा गऱ्यो । स्वभावतया ज्ञान सधैं सापेक्ष ठहरियो । यो जैनचिन्तन दिशालाई वैज्ञानिकहरू ठाडै इन्कार गर्न सक्तैनन् ।

आचार्य महाप्रज्ञका यी प्रवचनहरू अवलोकन गर्दै जाँदा मैले यिनै कुरालाई वहाँ अनुसरण गरिरहनुभएको छ भन्ने ठम्याएँ। आफ्ना चिन्तन, मानववाद, सत्यनिष्ठा, अहिंसा र अनुशासनलाई आचार्य महाप्रज्ञले बारम्बार वैज्ञानिकका चिन्तन, खोजी र निष्पत्तिमाथि समेत अड्याउन खोज्नुभएको छ। वर्द्धमान महावीरदेखिका प्राय: सबैजसो जैन आचार्यहरूले आ-आफ्नै समयका सीमाभित्र त्यसै गर्दै आएका पनि थिए।

आचार्य महाप्रज्ञ भन्नुहुन्छ- "शरीर नै माध्यम हो, त्यसको उपेक्षा गर्नु भीषणतम भूल हुनेछ।" शरीरमाद्यं खलु धर्म साधननम् (धार्मिक उद्देश्यनिम्ति शरीर नै मूल साधन हो) भन्ने उक्ति हिन्दूचिन्तन हो। शाब्दिक चिरफार गरी हेर्दा दैहिक र भौतिक सुखवाद (Hedonism) तिर लाग्नेजस्ता उपर्युक्त दुवै उक्ति देखा पर्छन्। तर दुवै उक्तिका उद्देश्य ठीक विपरीत दिशामा लक्षित छन्। वैज्ञानिक यथार्थवादी दृष्टिकोणले मात्र त्यस्ता कठोर तर्कसङ्गत निष्पत्तिमा पुग्न सहायता गर्छ। तथापि त्यो मान्यताबाट प्राप्त हुने निष्पत्ति आध्यात्मिक चिन्तन र यथार्थवादको पुष्टिनिम्ति हो। यो आध्यात्मिक निष्पत्ति कुनै प्रकारको रहस्यवादी पराभौतिकवादी भने होइन्। त्यस्तो समन्वय पाउने चेष्टाबाट आचार्य महाप्रज्ञका चिन्तन ओतप्रोत छन्।

आचार्य महाप्रज्ञले यसैलाई साधना भन्नुभएको छ। आफ्नै शरीरलाई विभिन्न तप, नियम, निष्ठा र अनुशासनका पद्धतिद्वारा बारम्बार परिशोधन् गरी, शरीरबाट त्यसकै उत्पत्ति र रूप चेतनालाई शुद्ध तुल्याई छुटाउनुलाई नै जैनधर्मले साधन मानेको छ। शरीरका यावत् प्रक्रिया र व्यापारका, मनस्थिति र चित्तवृत्तिका यावत् क्रियालाई महाप्रज्ञले आधुनिक विज्ञानका स्थापनाहरूका आधारमा विश्लेषण गरी बुझ्ने गर्दै शरीर र त्यसका अन्तर्क्रियाबारे सरलतम भाषामा बुझाउने कामद्वारा साधनाका लक्ष्य र उपयोगिता सिद्ध गरी साधनाद्वारा किल्मष निवारणका मार्गहरूको प्रतिपादनमा

आफ्ना सार्वजनिक चिन्तन लगाउनुभएको तथ्य स्पष्ट भएको छ । विज्ञान सधैँ अग्रगामी चिन्तन र निष्पत्ति प्रयासयुक्त रहने हुँदा र आचार्य महाप्रज्ञले वैज्ञानिक आधारद्वारा (सन्त उपदेशद्वारा मात्र होइन) आफ्ना चिन्तन पुष्टि गर्नेतर्फ सक्तो प्रयास गर्नुभएको हुँदा आचार्य महाप्रज्ञलाई जैन आध्यात्मिक चिन्तन-इतिहासको सर्वाधिक आधुनिक-वैज्ञानिक-निदिध्यासक भनेमा कुनै अत्युक्ति ठहर्ने छैन ।

आहार-विजय, निद्रा-विजय र आसन-विजयबारे महाप्रज्ञले पूर्वजैन आचार्यहरूले भन्दा निकै जोड दिने उद्देश्य नै माथि भनिएको साधनप्राप्तितर्फको प्रयास हो । आफ्नै शरीरमाथि आफ्नै सम्पूर्णतया स्वेच्छाप्रेरित नियन्त्रण गर्नेतर्फ वहाँको विशेष आग्रह छ । प्रश्न उठ्छ के त्यो नियन्त्रण गर्ने कारक तत्त्व सम्बन्धित शरीरबाट पृथक् कुनै अनिर्वचनीय र पराभौतिक अझै अज्ञात रहस्यमय शक्ति हो वा शरीरभित्रैको अज्ञात तर आत्मिक शक्ति ? यो प्रश्नलाई आचार्य महाप्रज्ञको जबाफ खोज्दा वहाँले शरीरभित्र क्रियाशील आधारभूत मार्मिकचैतन्य ऊर्जालाई पृथक् र स्वतन्त्र प्रक्रियाको रूपमा छुट्याउने उद्देश्यले साधनलाई पूर्ण विकसित गर्न आग्रह गर्नुभएको हो भन्ने मैले ठानेँ । यो दृष्टिकोण र आग्रह र आधुनिक विज्ञानविपरीत दिशाको होइन भन्ने मेरो धारणा छ ।

आचार्य महाप्रज्ञका उपर्युक्त विचारहरू तार्किक सङ्गतिको बाटोमा अघि बढ्दै जाँदा कति कठोर र सम्भव जस्तो यथार्थवादमा समेत पुगेका छन् र साधना कुन स्तरसम्म पुग्नुपर्छ भने मर्नेसम्म नसोचीकन कसैलाई शुद्ध मार्ग मिल्दैन । त्यस्तै, "अचिन्तनको स्थितिमा जाने, सामयिकमा रहने, आफ्नो आत्मामा स्थिर रहने व्यक्ति न शब्दबाट प्रभावित हुन्छ, न रूपबाट प्रभावित हुन्छ, उसमा न शरीरको आभास हुन्छ, न जीवनको आकाङ्क्षा हुन्छ र न मृत्युको डर हुन्छ । ऊ यी सबभन्दा टाढा हुन्छ । ऊ सबैमा

गुरुत्वाकर्षणलाई तोडेर आत्माको त्यो अन्तरिक्षमा पुग्ने जहाँ भारको कुनै अनुभूति हुँदैन ।'

त्यस्तो स्थिति कसैगरी प्राप्त भई नै हाल्यो भने पनि मेरो विचारमा त्यस्ताहरू प्रतिमानव (Anti-man) ठहरिनेछन् जसको उपयोगिता त्यस्ता एक्ला साधननिम्ति बाहेक (यति पनि भन्न मिल्दैन) बाँकी संसारनिम्ति निरर्थक हुन जान्छ । आध्यात्मिक क्षेत्रनिम्ति पनि जडभरतको जस्तो भन्न सकिने चिन्तन र व्यवहारका यस्ता अतिवाद कति नै मात्रामा ग्राह्य ठहरिएला र ? त्यस्तो मानसिक हठयोग नै भइहाल्यो भने पनि हिंसा असत्य, उत्पीडन, आँसु र पीडाको यो संसारनिम्ति कल्याणकारी कसरी नै ठहरिएला र ?

उक्त महाप्रज्ञ-चिन्तनमा देखिएको मृत्युभयबाट मुक्तिचाहना र प्राप्ति मानिसको सबैभन्दा ठूलो शक्ति र आध्यात्मिक आर्जन ठहर्छ । यो भूमण्डलको मानचित्रलाई बदलिने, मानवीय उपलब्धिलाई विशाल फराकिलो र कल्याणकारी बनाउनेमा महामानवहरू सृष्टिमा आफ्नो उदयकालदेखि सक्रिय रहे । मृत्युबोधजनित भयबाट मुक्ति नै त्यस्ता सफल महामानवका जीवनीशक्तिका मूल आधार रहेका पनि हुन् । तैपनि कति सत्य रहँदारहँदै पनि सामान्य सामाजिक गृहस्थहरूनिम्ति त्यो चरण शक्तिको ग्रहण तिनका क्षमताले नभ्याउने कुरा हो भन्ने मलाई लाग्छ । मृत्युभयबाट मुक्ति अत्यन्त उज्यालो बाटो अवश्य हो, तर त्यही मात्र एउटै बाटो हो भनी ठान्ने पक्षमा म छैन ।

महाप्रज्ञका यी प्रवचनहरू पुस्तकमा पढ्दै जाँदा एक अज्ञात र अस्पष्ट प्रकृतिको तर मानववादी आध्यात्मिक रहस्यावादिताले जैन यथार्थवादमाथि पारदर्शी जस्तै किन नहोओस् झीनो खास्टो ओढाउन ओजेको छ भन्ने मलाई लाग्यो । महाप्रज्ञ मूलतः जैन अध्यात्मवादी त्यस्ता चिन्तक हुनुहुन्छ जसले विज्ञानका स्थापनाहरूलाई आफ्नो यथार्थवादको पक्षमा उपयोग गर्नु भएको मात्र हो, वहाँ

स्वयम् वैज्ञानिक शोधकर्ता त हुनुहुन्छ नै । अतः वहाँमा रहस्यवादबाट सर्वथा मुक्ति खोज्नु, त्यतिसाह्रो आवश्यक पनि छैन ।

आध्यात्मिक चिन्तनले आद्योपान्त वैज्ञानिक रूप लिनु आवश्यक पनि छैन । नत्र भने ती दुवैबीच भेद बाँकी नरही मानवको चिन्तनशील व्यक्तित्व किञ्चित कलुषित हुन पुग्नेछ । विज्ञान र अध्यात्म मानव हुनुको गरिमा, सौन्दर्य र परिचय हुन् । तपस्वी महाप्रज्ञको आफूलाई विज्ञानसम्मत चिन्तनकर्ताको रूपमा समेत प्रवचनहरूलाई प्रस्तुत गर्नु नै पर्याप्त हो । त्योभन्दा बढी खोजीनिती गर्नु म आवश्यक ठान्दिनँ । जैन धर्मसित सम्बन्धित देखिए तापनि महाप्रज्ञमा प्राचीन पौरस्त्य यथार्थवाद शक्तिसाथ प्रकट भएको छ । वर्द्धमान महावीरले जैन विश्वदृष्टिकोणका साथै महाव्रत र अणुव्रतका रूपमा पालनयोग्य आचारसंहिता प्रस्तुत गर्नुभएको थियो । वर्तमान संसारनिम्ति कुन रूपको अणुव्रत हुनुपर्छ भन्नेलाई जबाफ दिन खोज्दै जैनमुनि गणाधिपति तुलसी (उमेर ८१) ले यस्ता ११ सूत्र प्रस्तुत गर्नुभएको छ ।

अणुव्रत आचारसंहिता

१. म कुनै पनि निरपराध प्राणीको सङ्कल्पपूर्वक हत्या गर्नेछैन :

- आत्महत्या गर्नेछैन ।
- म भ्रूणहत्या गर्नेछैन ।

२. म आक्रमण गर्नेछैन :

- आक्रमण-नीतिलाई समर्थन गर्नेछैन ।
- विश्वशान्ति तथा निःशस्त्रीकरणका लागि प्रयत्नशील रहनेछु ।

३. हिंसात्मक उपद्रव एवं तोडफोडमूलक प्रवृत्तिहरूमा सम्मिलित हुनेछैन ।

४. म मानवीय एकतामा विश्वास राख्नेछु :

- जाति, वर्ण आदिका आधारमा कसैलाई ठूलो-सानो मान्नेछैन ।
- कसैलाई अस्पृश्य मान्नेछैन ।

५. म धार्मिक सहिष्णुता राख्नेछु ।

- साम्प्रदायिक उत्तेजना फैलाउनेछैन ।

६. म व्यवसाय र व्यवहारमा प्रामाणिक रहनेछु ।

- आफ्नो लाभका लागि अरूलाई हानि पुऱ्याउनेछैन ।
- झुक्क्याउने व्यवहार गर्नेछैन ।

७. म ब्रह्मचर्यको साधना र सङ्ग्रहको सीमा निर्धारण गर्नेछु ।

८. म चुनावको सन्दर्भमा अनैतिक आचरण गर्नेछैन ।

९. म सामाजिक कुरूढि (कुरीति) हरूलाई प्रश्रय दिनेछैन ।

१०. म व्यसनमुक्त जीवन जिउनेछु ।

- मादक तथा नशायुक्त पदार्थहरू- रक्सी, गाँजा, चरेस, हेरोइन, भाङ, तमाखु आदिको सेवन गर्नेछैन ।

११. म पर्यावरणको समस्याप्रति जागरूक रहनेछु ।

- हरिया-भरिया रूख काट्नेछैन ।
- पानीको अपव्यय गर्नेछैन ।

यी ११ सूत्रमाथि सरसरती विचार गर्दा अभ्यासनिम्ति जति सरल जस्ता देखिन्छन्, अभ्यास गर्न खोज्दा कठिन प्रमाणित हुने खालका छन् । आचार्य महाप्रज्ञले आफ्ना सरदारसरह एवम् लाडनु साधना-शिविर (मार्च १९७६) र राजलदेसर साधना-शिविर (जनवरी १९७७) मा दिनुभएको प्रवचनहरूका मूल कार्यदिशा

गणाधिपति तुलसीद्वारा प्रस्तुत अणुव्रत पालन गर्दा सहायकको रूपमा चाहिने शारीरिक र मानसिक साधनाबाट बोध गराउनु हो भन्ने मैले ठानेको छु ।

यी प्रवचनहरू सामान्य श्रद्धालुनिम्ति भएका हुँदा अत्यन्तै सरल भाषा र अभिव्यक्तिमा प्रस्तुत भएका छन् । समर्पित इमानदार हृदय सरलतम भाषामा बोल्छ । प्रभावकारी तथा उत्पादक पनि ठहरिन्छ ।

वैशाख, २०५०

❑❑❑

३२. शालिग्राम : धार्मिक र वैज्ञानिक पक्ष

हिन्दूधर्मले कहिलेदेखि शालिग्राम पूजालाई ग्रहण गऱ्यो भन्ने प्रश्नको जबाफ दिनु त्यत्ति नै गाह्रो छ जति नेपालमा वैदिक धर्मले कुन क्रममा हिन्दूधर्ममा र त्यसमा पनि वैष्णव धर्ममा विकास गऱ्यो भन्नेलाई प्रामाणिक तवरमा ठहर गर्नु कठिन छ । तैपनि शालिग्रामबारे यहाँ केही विचार गरौँ ।

शालिग्राम के हो भन्नेबारे नै पहिले प्रारम्भिक विचार गर्नु युक्तिसङ्गत हुनेछ । नेपालको कृष्णगण्डकीको अन्नपूर्ण हिमालस्थित मूलस्रोतमा, कुनै समय शालिग्राम भन्ने नाउँले परिचित ठाउँमा पाइने हुँदा चक्र-एक वा बढी अङ्कित भएको कालो ढुङ्गालाई चक्रले गर्दा महाविष्णुको प्रतीक देवरूपमा स्वीकार गरी पवित्र पूजा अर्चनायोग्य शालिग्राम देवता मानियो ।

शालिग्राम भन्ने नाउँका सम्बन्धमा वराह पुराणअनुसार शालवृक्षहरूको वनमा सालङ्कायन भन्ने मुनि तप गर्दथे । गण्डकीको मुहान रहेको सो शालवनयुक्त पर्वतका ढुङ्गाहरू सबैमा विष्णुको वास रहेको हुँदा शालिग्राम भन्ने नाउँ र सो ढुङ्गाहरू पवित्र र पूजाहरू भएका हुन् ।

शालिग्रामको धार्मिक महत्त्वलाई सर्वप्रथम महाभारत वनपर्व अध्याय ८४ का श्लोक १२३-१२५ मा अङ्कित गरिएको देखिन्छ । यस अंशलाई 'तीर्थयात्रापर्व' समेत भनिएको छ । महाभारतसम्बन्धी भारतीय विद्वान्हरूका अनुसार महाभारतको यो अंश पछि गएर त्यसमा मगधको गुप्त साम्राज्यको सुरुतिर जोडिएको हो । (महाभारतको यही पर्वको यसै अध्यायमा नेपालको कोसी नदीका वरुण र तमोर नदीको समेत चर्चा छन् ।)

महाभारतपछि शालिग्राम र सोको महत्त्वबारे 'देवीभागवत्', अग्निपुराण र पदमपुराण, वराहपुराण, लिङ्गपुराण र महत्त्वपूर्ण अन्य कतिपय धर्ममा लामा चर्चा, विवेचना र परिचय दिइएका पाइन्छन् । यी पौराणिक स्रोतहरूलाई विद्वान्हरूले मगधको गुप्त साम्राज्यकालपछि सन् १५०० अघिको ऐतिहासिक समयमा राखेका छन् ।

विचारणीय के छ भने कृष्णा-गण्डकीको हाराहारीमा रहेको र अहिले मुक्तिनाथको नाउँले पुजित स्थल उपर्युक्तभन्दा पुरानो इस्वी सन् प्रारम्भ हुनुभन्दा पुरानो रैथाने प्रजातिमा सम्भवतः आदिम पाशुपत पूजास्थलको रूपमा विकसित भइसकेको थियो । प्राचीन वैष्णव धर्मको अन्तिम पुनरुदयको क्रममा अर्थात् नेपालको लिच्छवि इतिहासको प्रारम्भ भएपछि शालिग्रामले महत्त्व पाउन थालेको अनुमान गर्नुपर्ने देखिन्छ ।

शालिग्रामम्बन्धी धार्मिक पक्षलाई हेर्नुभन्दा पहिले आधुनिक विज्ञानले सो वस्तुबारे दिएका केही जानकारीलाई सुरुमा हेरौँ ।

शालग्राम Ammonite भन्ने प्राकृतिक तत्त्वबाट बनेको त्यस्तो जीवाष्म हो जसमा भौगर्भिक मध्यमहाकल्प युगका विशेष प्रकारका सामुद्रिक कीटका चक्रवत् अवशिष्ट छाप रहन्छन् । अनुमानतः तेह्र करोड वर्ष लामो त्यो मध्यमहाकल्प डायनोस्योर, भीमकाय सरीसृप, उड्ने सरीसृप तथा सामुद्रिक शङ्खका विविध प्रकार र कीटहरूको युग थियो । त्यो मध्यमहाकल्प चौबीस करोड वर्षपहिले सुरु भई ६ करोड वर्षपहिले अन्त्य भयो भनी भूगर्भशास्त्रीहरूले गणना गरेका छन् । यही मध्यमहाकल्पमा जीवनले जलआश्रयबाट स्थलआश्रयतिर सङ्क्रमण गर्न थालेको थियो ।

उक्त चक्रवत् जीवाष्मको स्रोत रहेको त्यो अति प्राचीन युगका आदिम प्रकृतिका कीट आफ्ना शारीरिक विकासनिम्ति, आफ्ना पर्यावरणमा उपलब्ध धातुका वा कुनै प्राकृतिक तत्त्वका कणलाई केन्द्रका रूपमा ग्रहण गर्ने गर्थे भन्ने वैज्ञानिक निष्कर्ष

छ, यद्यपि त्यसो हुनु ती कीटनिम्ति पनि सार्वभौम अनिवार्यता थिएन । आफ्ना सरल र स्वाभाविक विकासनिम्ति ती कीटले धातु वा अन्य कणका चारैतिर आश्रय लिने गरेका हुँदा केही शालिग्रामका मध्यभागमा सुनका तत्त्व थोरबहुत मात्रामा फेला पर्ने गर्छन् । प्रकृतिमा अतिसूक्ष्म मात्रामा सुन र निकै धातु सर्वत्र रहन्छन् ।

ती प्राचीन कीटले छोडेका र आज जीवाष्मका रूपमा रहेका ढुङ्गाजस्ता वस्तु यथार्थमा सामुद्रिक पींधमा रहेका हिलो हुन् अतः वास्तविक चट्टानभन्दा पृथक् वस्तु हुन् । अधिकांश जीवाष्म Fossil त्यस्तै वस्तुमा रहन गएका अवशिष्ट आकृति (अथवा प्राणीमा स्थूल अवशेषयुक्तसमेत) हुन् ।

त्यस प्रकार बनेका जीवाष्म संसारका निकै भागमा पाइन्छन् । शालिग्रामजस्तै अवशिष्ट वस्तुकै कुरा गर्दा पूर्व सोभियत सङ्घको कालासागर र क्यास्पियन सागर तटमा बगरभरि लटरम्मै जीवाष्म शालिग्रामहरू पाइन्छन् ।

तथापि ती प्राचीन आर्यहरूले कालासागरजस्ता ठाउँलगायत कास्मिरी हिमालयसमेत पाइने शालिग्रामहरूलाई छोडेर अन्नपूर्ण हिमालयमा रहेको कृष्णगण्डकीको र त्यसको उद्‌गमस्थलकै शालिग्राममाथि विशेष धार्मिक महत्त्व स्थापना गरे । कारण के हुन सक्छ ?

मानवजातिले ईश्वरपूजाभन्दा पहिले प्रकृतिपूजा सुरु गऱ्यो । प्राचीन आर्यहरू प्रकृतिपूजक थिए । आर्यहरूको मूलथलो हिमालयको पश्चिमोत्तरमा रहेको गन्धमादन पर्वतबाट दक्षिण-पूर्वतिर बसाइँ सर्ने वैदिक आर्यको शाखाले मानसरोवर भएर दक्षिण हिमालतिर अघि बढ्दा रैथाने प्रकृतिपूजक (आदिवासी किरात जो सयम् आर्यजनभन्दा पनि झन् प्राचीन शाखा थियो ?) ले शालिग्रामलाई आश्चर्य मानेर महत्त्व दिएको देखेपछि आफ्ना आग्रहमा स्थान दिएको हुन सक्छ भन्ने मेरो आफ्नो अनुमान छ । त्यस्तो आग्रह

स्थापित भइसकेको अवस्थामा पछिल्लो समयमा आएर शालिग्राममा, त्यसमा रहने चक्रमा महाविष्णु (मूलतः आदिरूपमा नारायण अतः सामुद्रिक देवता र समुद्रतटवर्तीहरूद्वारा पुजित) को सुदर्शन चक्रको सादृश्य देखेर विष्णुको प्रतीक आरोपित हुन पुग्नु बढी सरल र स्वाभाविक हो पनि ।

कुन कुरामा म बढी विश्वस्त छु भने नेपाल हिमालयको आदिमानवीय परिचयमा किरातको स्थान अन्यभन्दा प्रथम छ तथा किरातहरू अतिप्राचीन कालदेखिका लिङ्गोपासक र पाशुपत हुन् । नेपालमा वैष्णव आगमन कालक्रममा पछिबाट भयो । यसरी हिमाली क्षेत्रमा पाशुपत लिङ्गोपासक आदि किरातजन र पछि आउने विष्णुपूजक आर्यहरूबीच धार्मिक सम्झौता र सहजीवन भई नेपालमा हिमाल र पर्वतहरूका शैव र वैष्णव आधारमा क्षेत्र विभाजनले पनि भावात्मक मान्यता पायो भन्ने कुरा पौराणिक स्रोतहरूका अध्ययन-विश्लेषणबाट थाहा हुन्छ ।

हिन्दूधर्मले शालिग्रामलाई अत्युच्च स्थान, सम्मान र पावन-पवित्रता प्रदान गरेको छ । भारतमा विष्णुका पूजा-आराधना हुने ठाउँमा शालिग्रामलाई प्रस्तुत गर्न पाउँदा गर्व गर्छन् । भारतको हिन्दूधर्मलाई नेपालको सर्वोच्च अनुदानमध्ये रुद्राक्षजस्तै शालिग्राम हो । महाभारतमा पश्चिम नेपालको कृष्णगण्डकीको शालिग्रामको महत्त्वबारे चर्चा गरिएको केही श्लोकपछि नै पूर्वी नेपालका कोसीनदी जलाधारमा तमोर, अरुण र कोसीनदी तथा कोसी र अरुणको सङ्गमस्थल 'कालिका सङ्गम' (अहिले त्यो नाउँ प्रचलनमा छैन) बारे उल्लेख देवीभागवत् वराह पुराण, पदमपुराण र अग्निपुराणले शालिग्रामको बृहत् विवरणयुक्त चर्चा गर्नु आदि नेपालीसित अन्तरङ्ग रूपले परिचित रहेकाहरूबाट मात्र सम्पन्न हुन सक्ने कार्य हुन् ।

'देवीभागवत्' स्कन्ध ९ मा र अग्निपुराण- अध्याय ४६ मा शालिग्रामका उन्नाइस प्रकारबारे उल्लेख गरेर तिनका महत्त्वबारे

बताइएको छ । ती उन्नाइस प्रकारका शालिग्रामका आ-आफ्ना पृथक् नाउँ छन् । ती नाउँ र विवरण यसप्रकार छन्-

१. **लक्ष्मीनारायण-** यसमा एउटा प्वाल, चारवटा चक्र र वनमालाजस्तो एउटा रेखा हुन्छ, यसको रङ बादलजस्तो हुन्छ ।

२. **लक्ष्मीजर्नादन-** लक्ष्मीनारायणजस्तै तर वनमालाबेगरको ।

३. **रघुनाथ-** यसमा दुई प्वाल र चार चक्रसाथै बाछोका खुरको छापजस्तो रहन्छ, यसमा पनि वनमाला हुँदैन ।

४. **वामन-** बेगर वनमाला, निकै साना दुई चक्र, बादल रङको ।

५. **श्रीधर-** वामनजस्तै तर वनमालासहित ।

६. **दामोदर-** बेगर वनमाला, दुई चक्रयुक्त तर ठूलो बाटुलो ।

७. **रणराम-** न ठूलो न सानो मध्यम खालको बाटुलो, दुई चक्रयुक्त र शिशुका पदछाप, धनु र काँड अङ्कित ।

८. **राजराजेश्वर-** रणरामजत्रै तर सात चक्र र छत्र अङ्कित ।

९. **अनन्त-** अलि मोटो, चौध चक्र अङ्कित बादलजस्तै कालो ।

१०. **मधुसूदन-** निकै उज्यालो देखिने चक्रजस्तै बाटुलो र मझौला नापको, दुई चक्र साथै गोखुर अङ्कित तथा बादलजस्तो ।

११. **सुदर्शन-** एक चक्र मात्र, उज्यालो ।

१२. **गदाधर-** एक चक्र मात्र तर सुदर्शनभन्दा अँध्यारो ।

१३. **हयग्रीव-** दुई चक्र र घोडमुखे ।

१४. **नारसिंह-** विचित्र आकृतियुक्त, चाक्लो मुख र दुई चक्र ।

१५. **लक्ष्मीनरसिंह**- नरसिंहजस्तै तर वनमालासहित ।

१६. **वासुदेव**- प्वालनजिकै दुई चक्र, बाटुलो र निकै प्रस्ट तथा उज्यालो ।

१७. **प्रद्युम्न**- बादल रङको, एउटा मात्र निकै सूक्ष्म चक्र । बाहिरपट्टि एउटा प्वाल जसभित्र धर्सा र चिराहरूजस्ता युक्त ।

१८. **सङ्कर्षण**- आमुन्ने-सामुन्ने जोरिएका दुई चक्र पछिल्लो भन्दा अघिल्लो भाग केही पातलो ।

१९. **अनिरुद्ध**- पूरै बाटुलो, उज्यालो र पहेँलो रङ ।

प्रसङ्गवश यहाँ गण्डकी नदीको अर्को महत्त्वतिर ध्यान दिनु रोचक हुनेछ । शिवको वाणलिङ्ग मूर्ति बनाउन उपयोग गरिने ६ थरीका लिङ्ग ढुङ्गालाई शिवनाउँ, अघोर, सद्योजात, वामदेव, तत्पुरुष र ईशान भनिन्छ । जसमध्ये अघोर भन्ने किसिमको ढुङ्गाबाट बनेको शिवलिङ्गलाई भने अपुज्य ठहऱ्याएको छ ।

यी उन्नाइस थरीका शालिग्राममध्ये कुनका पूजाले कस्ता लाभ र पुण्य प्रदान गर्छन् भन्ने पनि देवीभागवत् र अग्निपुराणले बताएका छन् । यथार्थमा भन्ने हो भने भागवत् पुराणपछिका अधिकांश पुराणले पचासी थरीका शालिग्रामका लक्षण, गुण र फलका चर्चा गरेका छन् ।

पदमपुराणको पातालखण्ड अध्याय २० मा शालिग्रामबारे थप फलादेश गरिएका छन् ।

पुराणहरूले नारीद्वारा शालिग्राम पूजालाई कडा शब्दमा वर्जित गरेका छन् यद्यपि विष्णुका अधिकांश अवतारहरू आफ्नी पत्नीसहित पूजा-आराधना पाउने गर्छन् । त्यति मात्र होइन कि नारीद्वारा शालिग्रामको स्पर्शसमेत अतिवर्जित ठहऱ्याइएको छ ।

देवीभागवतको नवौँ स्कन्धले शालिग्रामको उत्पत्तिको कथा बताउँदा आधुनिक विज्ञानको किञ्चित् नगिच पुग्न खोजेको

देखिन्छ । त्यो कथामा अन्य कुराका साथै लक्ष्मीलाई महाविष्णुले भनेअनुसार गण्डकीनदीको तटमा आफू ढुङ्गाको रूपमा रहँदा नदीकिनारमा बलियो दारा (हस्तिदन्त जस्ता) र दाँचा भएका कीराहरूले ढुङ्गालाई छेडेर सुदर्शनजस्ता चक्रहरू बनाउनेछन् र त्यसरी विभिन्न नाउँ, रूप र वर्णका अनगिन्ती शालिग्रामहरू हुनेछन् । पुराणहरूले ती कीरालाई वज्रकीट भनी शालिग्राममा पाइने प्वाल तिनै वज्रकीटले पारेका हुन् भनी स्वीकार गरेका देखिन्छन् ।

शालिग्राम रमाइला आकस्मिकताहरूको केन्द्रमा छ । पुराण र विज्ञान दुवैले यसलाई कीरासित जोरेका छन् । दुवै स्रोतले ती कीरा हिलोमा रहन्थे भनेका छन् । शालिग्राममा रहने चक्रलाई विज्ञानले समुद्रगर्भमा रहेका कीटका जीवाष्म अर्थात् उत्पत्तिका भनेको छ । उता पुराणहरूले पनि समुद्रमन्थनबाट निस्किएको सुदर्शनचक्रकै प्रतिरूप भनी शालिग्रामको चक्रलाई स्वीकार गरेको छ ।

शालिग्रामसम्बन्धी पौराणिक जानकारीनिम्ति सोमनाथ घिमिरे व्यासलिखित **शालिग्राममीमांसा** सहायक ग्रन्थ हो ।

गरिमा

□□□

३३. हाम्रो आध्यात्मिक आवास

लेखन र लेखकमा सृजनशीलताको गत्यात्मकता र समाजविकासको गतिशील स्वरूप अन्योन्याश्रित प्रवृत्ति हुन् । समाज एकातिर अग्रसर हुँदा स्रष्टा-लेखक अर्को दिशामा प्रवृत्त हुन सक्तैनन् । देशकालसापेक्ष नरहने स्रष्टालाई समाजले विस्मृतिको आफ्नो गर्भमा थन्क्याएर सुरक्षित राख्ने गर्छ । समाजको एउटा विशिष्ट स्थिति, अङ्ग र एउटा स्थितिप्रति मात्र लक्षित लेखकलाई कालजयी स्रष्टा भनी समाजले कतै र कहिल्यै पनि स्वीकार गरेको देखिएको छैन । कुनै विशिष्ट आग्रह प्रेरित भएर कलम चलाउने लेखक त्यो आग्रहका लक्ष्यपूर्तिका निम्ति सहायक मात्र ठहरिन सक्छ । यसरी हेरेर नै तथा मानव समाज भनेको प्रवृत्तिहरूका एकीकृत जीवन हो भन्ने आधारलाई स्विकार्दा म लेखकलाई नामधारी खोपाहरूमा छुट्याएर राख्तै कोटि विभाजन गर्ने कामलाई प्रत्युत्पादक ठान्छु ।

मानिसहरू अन्य मानिसमा मानिस देख्न र खोज्न थाल्ने गर्छन् तर आफैँमा मानिस खोज्नेमाथि त्यतिसाह्रो महत्त्व राख्तैनन् । समाजलाई अहम्वादिताका आधारमा परिचालन गर्न खोज्ने त्यो प्रवृत्तिले सृजनधर्मितालाई अवरुद्ध तुल्याउँछ ।

त्यस्तो प्रवृत्तिलाई इन्कार गर्नु र त्यसबाट आफू पर बस्नु सृजनधर्मी लेखकका सामु उपस्थित हुने हाँक हुन् । आफ्नो समृद्ध पहिचानयुक्त व्यक्तित्वलाई प्राप्त गर्न खोज्ने स्रष्टाले आफ्नो बौद्धिक र नैतिक एक्लोपनलाई व्यहोर्न मानसिक शक्ति र सहने क्षमता आफूमा उत्पन्न गर्नु सृजनशील लेखकसामु बहुधा उपस्थित हुने हाँक हुन् । त्यस्ता हाँकलाई भेटेर विजयी हुनेहरू कसैसामु पराजित नभई सृजनधर्मितालाई नै अगाडि बढाइरहेका हुन्छन् ।

संयुक्त राज्य अमेरिकाको प्रिन्स्टन विश्वविद्यालयको एउटा सभाकक्षमा अल्बर्ट आइन्सटाइनको Subtle is the God, but malicious he is not भन्ने वाक्य भित्तामा कुँदेर राखेको छ । त्यो वाक्यमा रहेको 'न्यम' भन्ने शब्दले ईश्वरबारे नै उल्लेख गरेको होला तर न्यम भनेको सृजनशील लेखक हो भन्ने म ठान्दछु । संस्कृत भाषाका महाकवि भर्तृहरिले 'रससिद्धाः कवीश्वरा' भनेर कवि र ईश्वरबीच समीकरण गरेका थिए । शुक्ल यजुर्वेदले पहिले नै 'कविर्मनीषि परिभूः स्वयम्भू...' भनेर त्यही समीकरण गरिसकेको थियो ।

आधारभूत तवरमा एकीकृत तथा आन्तरिक विसङ्गतिमुक्त जीवनदर्शनको अवलम्बन र विकास गर्नु उपर्युक्त जीवनदर्शनको अवलम्बन र विकास गर्नु उपर्युक्त समीकरण प्राप्त गर्ने मुख्य र सरल बाटो हो । जतिसुकै रससिक्त किन नहोऊन् प्रज्ञाहीनहरूका निम्ति भने त्यो मुख्य र सोझो बाटो प्रायशः कण्टकाकीर्ण रहने गर्छ । बित्न लागेको यो बीसौं शताब्दीले आफ्नो इतिहासको चानचुन तीन दशकभित्र दुइवटा प्रलयङ्कारी विश्वयुद्धलाई मात्र व्यहोरेन कि मानव इतिहासको सबैभन्दा ठूलो सामाजिक प्रयोग सन् १९१७ को सोभियत समाजवादी क्रान्तिलाई र चौहत्तर वर्षपछि त्यो क्रान्तिको विफलता र विघटनलाई पनि व्यहोर्‍यो ।

त्यस्ता साङ्घातिक युद्ध तथा समाजवादी व्यवस्थाको प्रयोग र विफलताजस्ता विशाल घटनाहरूको पूर्णाङ्ग विवेचना गर्न आज म यहाँ अग्रसर भएको होइन । त्यस्तो विवेचना गर्ने क्षमता ममा छँदा पनि छैन । तैपनि एउटा कुरामा भने तत् सम्बन्धित् विषयमा मेरो चित्त बुझेको छ । त्यो हो- यो शताब्दीमा विश्व र संसारका प्रत्येक राज्य र त्यहाँका समाजमा नैतिक पारिस्थितिकी (Moral Ecology) को निर्माण र सुरक्षणका सवाल प्रचण्ड हाँकका रूपमा उपस्थित हुनु र त्यो नैतिक हाँकलाई सफलतासाथ व्यहोर्नमा विश्व मानवसमुदाय विफल हुनु हो । त्यो विफलताले

आज भूमण्डलका प्रत्येक परिवारको घरका द्वारसामु उभिएर आफ्नो अलख जगाइरहेछ । नैतिक पारिस्थितिकीको हाँकले आज प्रत्येक नेपाली जन-जनको मस्तिष्कलाई घचघच्याइरहेछ ।

अन्य जनता र अरू देशका कुरा जहिले गरे पनि हुन्छ । नेपाल र नेपालीका सामु तीव्र प्रश्न उठेको छ- हाम्रो आध्यात्मिक आवास (Spiritual home) अर्थात् हाम्रो नैतिक पारिस्थितिकी के थियो के-कस्तो छ र कस्तो हुनुपर्छ ? त्यो नैतिक आवासको जग, भित्ता र छाना कस्ता बनाउने ? कि हामी आध्यात्मिक आवासहीन रहिरहने ?

सृजनधर्मी सुजनशील लेखकले नै सबैभन्दा पहिले यो प्रश्नको जबाफ दिनुपर्नेछ । आध्यात्मिक आवास बारेको यो प्रश्नलाई राजनीतिक क्षेत्रबाट म जवाफ माग्दिनँ किनभने आफ्ना चरित्र र परिबन्दले गर्दा राजनीतिक क्षेत्रमा त्यो आध्यात्मिक आवासको निर्माण गर्नेमा रुचि रहँदैन । जे-जति छ त्यसलाई पनि तिनीले नभत्काइदिए मात्र पनि पर्याप्त ठहर्छ । जीवनदर्शनरहित हुनाले तत्त्वतः निस्सारतावादी कलमबाजबाट पनि ती प्रश्नबारे कुनै जवाफको अपेक्षा गर्दैनन् ।

मेरो विचारमा नेपालको आध्यात्मिक आवासका केही मूल चरित्रजस्ता रहने गरेका थिए- सानो भूखण्डमा ठूलो सङ्ख्यामा जाति र उपजाति अत्यधिक भाषा-भाषिकाको बाहुल्य र भौगोलिक विविधताद्वारा घोरिएको तथा अल्पसङ्ख्यामा सीमित र अति प्राचीन सांस्कृतिक विविधतायुक्त रहँदा पनि ज्ञात इतिहासमा नेपाल सधैं सामाजिक सहजीवन र सहिष्णुता अगाडि एकताबद्ध समाज र संस्कृति रही आयो । विविधता रहँदा पनि यो एकता नेपालको राजनीतिक स्वतन्त्रताको मूल आधार र ऊर्जास्रोत रहने गर्‍यो । फलतः नेपालको इतिहासमा जातीय, धार्मिक, सांस्कृतिक र भाषिक आधारमा हिंसात्मकसमेत कुनै प्रतिस्पर्धा र विभाजनले कहिल्यै ठाउँ पाएनन् ।

तर, यता केही दशकदेखि सामाजिक मूल्यको विघटन र असहिष्णुताले गर्दा त्यो राष्ट्रिय एकताले एक प्रकारको अग्निपरीक्षाबाट गुज्रिनुपरिरहेछ । केही सामाजिक केन्द्र र शक्तिहरू हामी पहिले पृथक् थियौँ, आज पृथक् छौँ र भोलि झन् पृथक् हुनेछौँ, उत्पीडनकारी विदेशी आगमन र उपस्थितिले हाम्रा स्वाधीनताहरू अपहरण गरेका छन्, त्यस्ताहरूबाट मुक्ति पाउनु आवश्यक छ भन्ने दाबी गर्न थालेका देखिन्छन् ।

त्यस्ता पृथकतावादी विचारपद्धतिमा रहेको नेपालको इतिहासविरोधी अवैज्ञानिक आग्रहबाट वैज्ञानिक र मानव हकलाई मान्यताका आधारमा मुक्तिलाई एकताबद्ध राष्ट्रिय आध्यात्मिक आवासको संवर्धन गर्नु आजका सिर्जनधर्मी कलमसामु उपस्थित एउटा आंशिक तर नयाँ आह्वान हो । नेपालको आध्यात्मिक आवासको दोस्रो जगको रूपमा नेपालमा प्रकृति र मानव समुदायबीच तादात्म्य तथा अन्योन्याश्रय रहने गरेको थियो । नेपाली जनजीवन पहाड, पर्वत, मैदान, खोलानाला, हरियाली, पशुपक्षी, फलफूल र वनस्पतिबीच जन्मेर हुर्केको छहरा र वनमा बिहानदेखि बेलुकासम्म गीत गाउनु, नाच्नु, पशुपक्षी र फूलबिरुवा वा बोटसित आन्तरिक भावनाको आदान-प्रदान गर्नु नेपाली जनजीवनको चरित्र रही आयो ।

आध्यात्मिक आवासको उपर्युक्त दोस्रो महत्त्वपूर्ण आधारमाथि जहानियाँ शासनकालमा झैँ २००७ सालदेखि अहिलेसम्म विविध राजनीतिक केन्द्रहरूले साङ्घातिक आक्रमण गरेर क्षत-विक्षत र नष्ट तुल्याए । नेपालको पर्यावरण वातावरण मौसम र सामाजिक जीवनका पेय जल र स्वास्थ्योपचार निम्ति आवश्यक प्राकृतिक जडीबुटी तथा खाद्यान्न उत्पादनजस्ता आधारभूत आवश्यकता परिपूर्तिमा व्यापक तवरमा विखण्डित अवस्थामा पुगेका छन् । नेपाली जनता त्यसरी क्रमशः सामाजिक-सांस्कृतिक परिचयहीन अवस्थामा पुग्न थालेको छ । यस्तो स्थितिलाई नियन्त्रण गर्ने,

सुधार्ने र आधुनिक विकासमानअन्तर्गत रही नेपालमा मानव र प्रकृतिबीच अन्तरालम्बनलाई पुनर्जीवित, पुनःस्थापित र सुदृढ तुल्याउनेतर्फको आफ्नो प्रकारको दायित्व आजका सिर्जनधर्मी लेखकहरूमाथि आइपरेको छ ।

नेपाली आध्यात्मिक आवासबारे चर्चा गर्दा नेपाली सांस्कृतिक तथा यो देशले इतिहासिक कालदेखि आफ्नै प्रकारले अनुसरण गर्दै आएको आधारभूत र शाश्वत् मानवीय मूल्यमाथि, हिमाली पर्यावरण र संस्कृतिमा पारेको प्रभावमाथि ध्यान दिनैपर्छ । नेपाली संस्कृति भन्नु नै हिमाली संस्कृति हो । नेपालमा आफ्ना अन्तर्राष्ट्रिय राजनीतिक सिमानाहरू छन् । ती सिमानालाई नाघ्ने वा विचलित तुल्याउने कुनै प्रश्न छैन । तथापि नेपालको हिमाली संस्कृति हिमालयव्यापी छ । त्यो हिमालयलाई प्राचीन वेद, पुराण महाभारत तथा महाकाव्यहरूले हिमालय, हिमवत, श्वेत पर्वत आदि नामद्वारा सम्बोधन गरे तापनि त्यो संस्कृति भने एउटै हिमाली रह्यो जसको छत्रछायामा यो हिमाली महादेशका हिमाली उद्‌गमका ठूलासाना नदीहरूद्वारा आप्लावित मैदाने संस्कृति र समाज हुर्किए । यो कथनको सबैभन्दा ठूलो प्रमाण व्यासको **महाभारत** हो जहाँ डेढ सयभन्दा बढी पटक विभिन्न शब्दमा हिमवान् पर्वतको उल्लेख भएको छ । त्यो विश्वविख्यात ग्रन्थमा अन्य कुनै स्थलगत नाउँ त्यति बढी सङ्ख्यामा दोहोरिएका छैनन् भन्नेबाट हिमाली संस्कृतिको प्राचीनकालदेखिको महत्त्व स्थापित हुन्छ । त्यसैअन्तर्गत वैदिक ऋषिहरू वशिष्ठ, विश्वामित्र, व्यास, याज्ञवल्क्य, व्यासाश्रमका वाल्मीकिजस्ता उद्‌भट विचारक तथा आध्यात्मिक आवास निर्माणका आफ्ना किसिमका प्रवर्तकहरू जन्मिए । त्यति मात्र होइन, महाभारत विराट पर्वअनुसार कुरुक्षेत्र युद्धका परमवीर पृथापुत्र तथा वासुदेव कृष्णका परम मित्र अर्जुनको जन्म हिमालय पर्वतमा भएको थियो । यसरी हेर्दा महाभारतमा रहेको 'यतो धर्मस्ततो जय' भन्ने व्यासले बारम्बार दोहोऱ्याएको थेगो हिमाली संस्कृतिको मूल आधार रहन पुगेको देखा पर्छ ।

व्यासको त्यो धर्म ईश्वरवादसित भन्दा पनि मूलतः मानववादसित, मानववादमा निहित अमृतत्त्व र कारुणिकताजस्ता शाश्वत मानवीय मूल्यसित सम्बन्धित रहेको देखिन्छ । म त्यसैलाई हिमाली संस्कृति ठान्दछु जसको उच्चतम अभ्यास आफ्ना सीमाभित्र रही यो नेपाली जनजीवनले त्यो सुदीर्घ काललाई ओगट्ने युगहरूभित्र गर्दै आयो ।

उपनिषद्को 'सत्यम् वद धर्म चर' भन्ने आचारसंहितागत आदेशलाई आज निकै सङ्कुचित मात्रामा भए तापनि नेपाली जनजीवनले अनुसरण गर्दै आएको छ ।

त्यस्ता आध्यात्मिक आवास तथा त्यस प्रकारका आधारभूत मानवीय मूल्य, प्रकृतिको रूपमा र मानबीचको तादात्म्य हिमाली संस्कृतिसित समीकरण हुन पुगेका नेपाली संस्कृतिलाई खण्डित तुल्याउने कुनै पनि प्रकारका आधुनिक विकासपद्धतिले त्यसमा पनि आजको सबै प्रकारले विकृत ठहरिएको आधुनिकताले, नेपालको आध्यात्मिक विकासमा नकारात्मक प्रभाव पार्नुबाहेक स्वागतयोग्य कुनै पनि प्रभाव पार्न सक्तैन भन्ने कुरामाथि स्रष्टा-लेखकहरूले तिखो ध्यान दिनैपर्छ । नैतिक पारिस्थितिकीतर्फ नेपालमा आध्यात्मिक आवासको पुनर्निर्माणतर्फ दृष्टि फर्काउँदा माथि निकै संक्षेपमा चर्चा गरिएका स्थापना र विरोधलाई म अङ्कित गर्छु ।

मदन पुरस्कार अर्पण समारोह (२०५३) मा प्रस्तुत गरिएको अभिव्यक्ति

□□□

३४. हिन्दूराजा, नेपाल र धर्मनिरपेक्षता

नेपालका हिन्दू र बौद्ध धर्मबारे, तिनका लक्षण, चरित्र र उद्‌गमस्रोतबारे आधारभूत शोधकार्य अझैसम्म भएका छैनन् । भारतबाहिरका केही विद्वान्‌हरूले फाट्टफुट्ट गरेका केही टिप्पणीहरू न पर्याप्त छन्, न त भरपर्दा नै । नेपालको महायानी (वज्रयानी) बौद्ध धर्म तथा तन्त्र र शक्ति सम्प्रदायबीच के भेद छन् तथा गौतम बुद्धले निर्देशन नदिएका तान्त्रिक र शक्ति सम्प्रदाय किन र कसरी नेपालको बौद्ध धर्ममा प्रवेश गरे भन्नेबारे अझ पनि आधिकारिक विश्लेषण भएको मैले पढ्न पाएको छैन ।

हिन्दू धर्म इन्डोनेसिया, कम्पुचिया, लाओस, बर्मा, श्रीलङ्का र १९४७ भन्दा पहिलेको भारतमा विकसित भयो । हिन्दू शब्दको उत्पत्ति इरानमा भएको हो । त्योभन्दा पहिले र हिन्दूधर्मको स्रोत भएको सिन्धुसभ्यताको साथै वैदिक धार्मिक जीवनपद्धतिले यो विशाल उपमहादेशको धार्मिक र सांस्कृतिक विशाल विभिन्नताअन्तर्गत शान्तिपूर्ण सहजीवनका आधारमा आफैँभित्र प्रकाण्ड विविधताका साथ सम्भवतः चौँतीस सय वर्षका प्रयासद्वारा आफूलाई आजको रूपमा ल्याउन सकेको हो । अचेल धर्म भन्नासाथ अङ्ग्रेजीको रिलिजन को अर्थमा बुझ्ने भएको देखिन्छ । त्यो अङ्ग्रेजी शब्दलाई धर्म भन्ने शब्दको यथार्थ अनुवाद भन्न मिल्दैन । कुनै न कुनै प्रकारको ईश्वरवादलाई स्वीकार नगर्ने रिलिजन कतै रहेको मलाई थाहा छैन । हिन्दूधर्म भने अनिश्वरवादीसमेत रहेको देखिन्छ । उदाहरणका निम्ति साङ्ख्य अथवा लोकायत दर्शन नै भनौँ । साङ्ख्य र लोकायतले यो हिमाली उपमहादेशमा पुरा-ऐतिहासिक कालदेखि नै सबै प्रकारका समाजका चिन्तन, दर्शन र आचारसंहितामाथि गम्भीर प्रभाव पारे । विचारणीय के छ भने

साङ्ख्य, लोकायत र योग आफ्ना मूल रूपमा ईश्वरवादी दर्शन थिएनन् । तथागत सिद्धार्थ गौतमले आफ्ना विचारहरू प्रकट गर्दा प्रथमतः हिंसावादी वैदिक यज्ञ अनि हठवादी योग र तपस्यालाई विरोध गरेर मध्यम मार्ग तथा मानवतावादी आचारसंहिता प्रतिपादन गरे । गौतम बुद्धको विरोधको पहिलो पक्षमाथि र आचारसंहिताको प्रतिपादनमाथि महावीर जैनले सिद्धार्थ गौतमभन्दा पहिलेदेखि जोड दिन थालिसकेका थिए । अहिंसाको प्रथम र प्रबल प्रतिपादक तीर्थङ्कर महावीर थिए । यी दुवैभन्दा पहिलेका उपनिषद्हरूले पनि हिंसावादी यज्ञ तथा पौरोहित्यको विरोध गर्न थालिसकेका थिए । विचार र सन्देशका आधारमा हेर्ने हो भने पहिले अनुसरण गर्ने गरिएको तर यज्ञकर्ता ब्राह्मणवादी पौरोहित्यले पथभ्रष्ट तुल्याउन थालेका-पुरानो हिन्दूधर्म र दर्शनलाई बुद्ध र महावीरले पुनःस्थापना गरेका छन् ।

केही सय वर्षपछि मात्र गएर सिद्धार्थ गौतमका विचार 'धर्म' को रूपमा प्रतिस्थापित हुन थालेको हो । त्यो परिवर्तनपछि पनि पुराणहरूले गौतम बुद्धलाई हिन्दूकै रूपमा मानेर विष्णुको नवौं अवतार भनी राखे ।

नेपालका सन्दर्भमा हेर्दा बौद्ध वज्रयानी र हिन्दूहरूबीच विवरणमा बाहेक तात्त्विक अन्तर देखाउन गाह्रो पर्नेछ ।

यो लेखको सन्दर्भ हो 'देशान्तर साप्ताहिक'मा कनकमणि दीक्षितको 'नेपालका हिन्दूराजा र राज्यको हिन्दूपन', श्री रा.प्र.उ. पोखरेलको 'हिन्दूराजा, नेपाल र धर्मनिरपेक्षता' र श्री वेदराज पन्त (लमजुङ) का गरी यी तीन लेख र भारतको टाइम्स अफ इन्डियामा प्रकाशित कनकमणि दीक्षितकै नेपालको बहुधार्मिक परिचय भन्ने अङ्ग्रेजीको लेख ।

कनकमणि दीक्षितको 'देशान्तर' को लेखभन्दा 'टाइम्स अफ इन्डिया' को लेखमा रहेका अभिव्यक्तिहरू बढी खस्रा भएको मैले अनुभव गरेँ । सोबाहेक स्वतन्त्र अधिराज्यका राष्ट्राध्यक्षबारे बोल्दा

र लेख्ता आफूले उपदेशवादी होइन कि बढी मर्यादित हुनुपर्छ, अभिव्यक्ति स्वतन्त्रताको अर्थ नै हो- मर्यादाभित्र बस्नु ।

दीक्षितले धर्मको सवालमा नेपालको संविधान व्याख्याताको रूपमा सुधीन्द्र शर्मालाई दुवै लेखमा उद्धृत गरेको देखिन्छ । मैले चिनेको छैन, कनकमणि दीक्षितले सुधीन्द्र शर्मालाई त्यसरी व्याख्याताको रूपमा प्रस्तुत गर्ने उद्देश्य के होला मलाई थाहा छैन । हुन त सुधीन्द्रले इन्कार गरेको कुरालाई नै म संविधानमा हिन्दू शब्द राखिनुपर्ने मुख्य कारण ठान्दछु ।

कनक दीक्षितले आफ्ना दुवै लेखमा उल्लेख गरेका तथ्याङ्कहरू मनोगत छन् । राज्यका महत्त्वपूर्ण तथ्याङ्कबारे या त आफूले तथ्यगत अनुसन्धान गरेको हुनुपर्छ नत्र जतिसुकै गल्ती गरे पनि सम्बन्धित आधिकारिक निकायले प्रकाशित गरेका तथ्याङ्कमाथि भर पर्नुपर्छ । दीक्षितले यी उपर्युक्त दुवैभन्दा फरक आफ्ना मनोगत निष्कर्ष निकालेको देखियो । कनक दीक्षितले 'क्षत्री' र 'नेवार' भनी विभाजन गरेका छन् । समाजमा भने नेवार समुदायमा बाहुन-क्षत्री आदि सबै वर्ण रहेका देखिन्छन् । नेवार जाति होइन कि विशिष्ट सांस्कृतिक समुदाय हो ।

नेपाललाई हिन्दूभन्दा पनि 'धर्मनिरपेक्ष' देश मान्नुपर्छ भन्ने मूल मनसाय कनक दीक्षितका दुवै लेखमा प्रस्ट अनुभव गरिन्छ, यद्यपि प्रकट शब्दमा दीक्षितले त्यसो भनेका छैनन् । २०४७ सालमा नेपालको संविधानको मस्यौदा हुँदा नेपाली जनमतको एउटा सानो अंशले र विशेषगरी इसाई चर्चहरूका नेपालबाहिरका अनुयायी संस्थाहरूले नेपाललाई धर्मनिरपेक्ष राज्य घोषित गराउनेतर्फ निकै कोसिस गरेका थिए । ती विदेशी संस्थाहरू नेपालमा धर्म परिवर्तनलाई त्यसरी कानुनी आधारमा खुला गराउने पक्षमा थिए भन्ने कुरा नेपाली जनमतले त्यस बेला बुझ्केकै थियो । छिमेकी भारतमा सन् ११०० पछि मुस्लिम शासकहरूले र ब्रिटिस आगमनपछि अङ्ग्रेजहरूले धर्म परिवर्तनलाई खुला छोडेका हुनाले अन्त्यमा

भारत विभाजित हुन पुगेकोतिर म ध्यान आकर्षित गराउन चाहन्छु ।

नेपालको बहुभाषिक, बहुजातीय, उपजातीय र प्रजातिगत तथा बहुधार्मिक स्वरूप तथा तिनका अन्तरसम्बन्धबारे सम्पादक कनक दीक्षितले लेखेका कुनै सारभूत महत्त्वका ग्रन्थ वा सामग्री मैले पढ्न पाएको छैन । कनक दीक्षितका उपर्युक्त दुई लेखलाई भने संवत् २०४७ पछि नेपालमा फेरि जुरमुराउँदै उठ्न थालेका विखण्डनवादीहरूलाई प्रशस्तै खुराक हुनेछन् भन्ने मैले अनुभव गरेँ ।

भारतको हरिद्वारमा 'विश्व हिन्दू परिषद्' द्वारा आयोजित सम्मेलनमा श्री ५ महाराजधिराजको स्वयम् उपस्थितिले 'हिन्दूवाहिनी' लाई मद्दत गऱ्यो भन्ने मुख्य गुनासो दीक्षितको लेखमा संक्षिप्तमा रहेको देखियो । भारतका विश्व हिन्दू परिषद्, राष्ट्रिय स्वयम्सेवक सङ्घको र भारतीय जनता पार्टी त्यहाँका आफ्ना त्यत्तिकै आन्तरिक मामिला हुन् जति भारतका अनगिन्ती राजनीतिक दलहरू । मेरो विचारमा नेपालले आफ्नो राष्ट्रिय स्वार्थलाई हेर्ने हो भने कुन आधारमा बाह्य संसारमा व्यवहार गर्ने हो ? नेपालले अन्य कुनै देशका आन्तरिक शक्ति र विषयमा अन्य कुनै आधारमा भेद गरेको छैन र गर्नु पनि हुँदैन । अन्य देशमा नेपालले मित्र खोज्नुपर्छ कसैका बीच भेद गर्नु हुँदैन ।

नेपालको आफ्नो स्वार्थलाई हेर्ने हो भने भारतका शक्तिहरूलाई फरक-फरक दृष्टिकोणले हेर्नैपर्छ । सामान्य दृष्टिले हेर्दा भारतका हिन्दूहरू नेपालका हिन्दू धर्मावलम्बीहरूबारे पनि यही कुरा भन्न सकिन्छ । 'हिन्दू राष्ट्र नेपाल' भन्ने अवधारणाबारे साह्रै कट्टरपन्थी मुसलमान र इसाईबाहेक सबै भारतीयबारे यही कुरा भन्न सकिन्छ । हो नेपालमा धार्मिक आधारमा विखण्डन खोज्ने केही तत्त्वहरू त्यहाँ नदेखिएका होइनन् तर तिनीहरू विकल्प हुन् ।

राजनीतिक आधारमा यही कुरालाई हेर्दा भने अर्को चित्र देखिन्छ । पहिलेका कुरा छोडौँ संवत् २००७ सालपछि नेपालका श्री ५ महाराजाधिराजले वा यो राज्यले भारतीय कारणले गर्दा जे-जस्ता उचनीच जहिले-जहिले भोग्नुपऱ्यो, ती कुनैमा भारतका कुनै पनि 'हिन्दूवादी' ले सहयोग समर्थन वा नेतृत्व लिएका देखिएनन् । पहिलेको श्यामप्रसाद मुखर्जीको 'हिन्दू महासभा' होस् वा अहिलेको भारतीय जनता पार्टी वा राष्ट्रिय स्वयम्सेवक सङ्घ । यसको तुलनामा भारतका आफूलाई धर्मनिरपेक्ष भन्ने राजनीतिक सङ्गठनहरूले नेपालका आन्तरिक मामलामा दबाब दिने, आफ्नो देशमा यो देशविरुद्ध कालो झन्डा देखाउने, यो देशको स्वाधीनता आफ्नो छत्रछायामा रहेको छ भनी बाँकी संसारसामु देखाउन कोसिस गर्ने, यो देशको परराष्ट्रसम्बन्ध आफ्नो निर्देशन र सञ्चालन मातहत राख्ने कोसिस गर्ने, यो देशले 'नेपाललाई शान्तिक्षेत्रको मान्यता दिइयोस्' भनी गरेको मागलाई ११६ राज्यले समर्थन गर्दा आफूले समर्थन नगर्नु कहाँ हो कहाँ विरोध गर्दै हिँड्ने, भूपरिवेष्टित यो देशलाई पन्ध्र महिनासम्म आर्थिक नाकाबन्दीमा पारी कज्याउने कामहरू गरे । त्यसो गर्ने भारतीयहरू अरू जुन-जुन राजनीतिका पक्षधर रहेका होऊन् तर भारतीय जनता पार्टी र राष्ट्रिय स्वयम्सवेक सङ्घलाई इतिहासले नेपालको सन्दर्भमा त्यस्ता अरूहरूको कोटीमा राखेको छैन र राख्न पनि सक्दैन ।

यसरी हेर्ने हो भने श्री ५ महाराजाधिराजको हरिद्वारमा उपस्थिति सबै अर्थमा नेपालको हित र स्वार्थअनुकूल रहेको म देख्छु । कनक दीक्षितले भनेका 'हिन्दू वाहिनी' लाई वा त्यस्ता अन्य कुनै भारतीय सङ्गठनलाई श्री ५ को हरिद्वारमा अभिभाषणको कुन वाक्य वा कुन शब्दले प्रत्यक्ष वा परोक्ष के सहायता पुऱ्यायो भन्ने प्रस्ट छैन । दीक्षितले पनि अभिभाषणबाट कुनै त्यस्तो उद्धरण दिन सकेका देखिएको छैन । हरिद्वारमा श्री ५ उपस्थित

हुनु नै 'हिन्दू वाहिनी' लाई प्रोत्साहन र सहयोग अवसर भन्ने हो भने त नेपालमा श्री ५ महाराजाधिराजबाट मौसुफको 'हिन्दू धर्मावलम्बी' भन्ने स्थापनालाई नै परित्याग नगरिबक्सेसम्म श्री ५ ले भारतभूमिमा टेक्न नहुने कसो साबित नहोला ?

कनक दीक्षितले यो देशको हिन्दू स्वरूपलाई कुन रूपमा बुझेको हो भन्ने प्रस्ट छैन । उदाहरणका निम्ति 'नेपाल राष्ट्रको हिन्दूपनलाई वास्तविताभन्दा बढी देखाइनु हुँदैन ।' — 'नेपाल धरै कम हिन्दूराष्ट्र हो', 'विदेशी र नेपालीले पनि जति धेरै हिन्दू राष्ट्र भएको विश्वास गरेका थिए, नेपाल त्योभन्दा पनि अलि कमै हिन्दू राष्ट्र रहेछ' अदि विचित्रका अभिव्यक्तिहरू कनक दीक्षितका दुवै लेखमा छन् । यी सबैबाट के प्रस्ट हुन्छ भने हिन्दूधर्मबारे अपज्ञानका आधारमा ठूलाठूला र आफ्नो अध्ययनभन्दा बढी तथा सर्वथा सीमित ज्ञानका आधारमा दीक्षितले 'देशान्तर' मा लेखे र नेपालबारे भारतीय जनमानसलाई 'टाइम्स अफ इन्डिया' मार्फत भ्रममा पार्ने चेष्टा गरे । दीक्षितले नेपालका 'पहाडे हिन्दूधर्म' जस्तो सर्वथा अमान्य र निरर्थक गफ नेपालको हिन्दूहरूबीच पनि पारस्परिक आशङ्का र भ्रम उत्पन्न गर्ने चेष्टा गरेको देखिन्छ । दीक्षित भन्छन्- "आधुनिक नेपाल राष्ट्रको वास्तविक धर्मनिरपेक्षताको स्वरूपलाई पनि उनीहरूले बिर्सेको प्रतीत हुन्छ ।"

यो वाक्यमा परेको शब्द 'उनीहरूले' ले राजाका सल्लाहकारहरूतिर उन्मुख गराउन खोजेको छ तापनि अर्थ र राजसंस्थाप्रति नै लाग्छ । नेपालका श्री ५ महाराजाधिराज अधिराज्यको संविधानदाता होइबक्सिन्छ । सल्लाहकारहरूद्वारा डोऱ्याउने व्यक्ति होइन भन्ने कुरा दीक्षितबाट लुकेको हुन सक्तैन । कनक दीक्षितको सुझाव छ- "राजाले स्वयम्लाई हिन्दू र गैरहिन्दू दुवैको उत्तिकै प्रतिनिधित्व गरेको देखाउनु उचित हुन्छ ।" राम्रो सुझाव हो, तर अनावश्यक किनभने शाहवंशका कुनै राजाले पनि धार्मिक भेदभाव गरेको इतिहास मलाई थाहा छैन । त्यति मात्र

होइन, हरिद्वारमा मौसुफको अभिभाषणमा श्री ५ बाट हुकुम भएको त्यही दर्शनमाथि, धार्मिक आधारमा विभाजित देख्नेहरूलाई ठीक बाटो यो हो भन्नेमाथि, परम्पराअनुसार जोड दिइबक्सेको देखिएकै हो ।

कनक दीक्षितले खोजेको धर्मनिरपेक्षता यो संसारको नेपालीले चिनेका कुनकुन राज्यहरूमा छ ? अमेरिकाली राष्ट्रपतिहरू आधिकारिक भाषणमा ईश्वरले हाम्रो रक्षा गरुन् भन्छन् । अमेरिकी मुद्रामा 'इन गड वी ट्रस्ट' छापिएको हुन्छ । ब्रिटिस राजसंस्था त्यो देशको गिर्जाघरको संरक्षक र अभिभावक हो । युरोपका अन्य देशहरू त्यस्तै छन् । भारतका पण्डित नेहरू बेग्लै व्यक्ति हुनुहुन्थ्यो । यद्यपि, त्यहाँका सबै राष्ट्रपति र अन्य प्रधानमन्त्रीहरू सार्वजनिक तौरमा मात्रै होइन लाखौँलाख जनताको सामुन्ने आफ्ना धार्मिक अभ्यास र तन्त्रमन्त्र गर्थे/गराउँथे । मदर टेरेसा महान् नारी हुन् । तथापि उहाँको त्यो महानताका आधारमा चर्च र क्याथोलिक इसाई धर्म थियो । उहाँको निधनमा भारतले राजकीय शोक मनाउँदै राष्ट्रपतिले स्वयम् गएर अवशिष्ट शरीरमा पुष्पाञ्जली अर्पित गरे । प्र.म. रहेका नरसिंह रावमाथि बाबरी मस्जिद भत्काउन खोज्नेहरूलाई सहयोग गरेको भन्ने आरोप छ । राज्य र राज्यश्री संस्थाहरूले संसारका अन्य देशहरूमा आआफ्ना धर्मका प्रचार, धर्मपरिर्वतन अभियानहरू, मानवीय आधारमा भन्दा पनि राजनीतिक स्वार्थले चलाइरहेका छन् । संसारका कुनै पनि हिन्दू धर्मावलम्बी मानिस वा राज्यले इतिहासमा कहिल्यै त्यस्तो गरेनन् भन्नेतिर कनक दीक्षितले ध्यान दिएको भए सके उपदेश दिनुपर्ने आवश्यकतालाई अनुभव गर्ने थिएनन् ।

लेखको सुरुमा नै दीक्षितजी भन्छन्- "त्यस सम्मेलनमा श्री ५ को सहभागिता धार्मिक आस्थाको कारणबाट भएको हुन सक्छ ।" मौसुफको राष्ट्रिय र अन्तराष्ट्रिय जीवनमा हरिद्वारभन्दा पहिले पनि आस्थाका आधारमा (नेपालीको रूपमा मौसुफको

मौलिक अधिकार) त्यस्ता व्यवहार भएका छन् । दीक्षितले त्यति मात्र भनेको भए कुरा त्यहीँ टुङ्गिन्थ्यो । परन्तु त्यही वाक्यलाई अघि बढाउँदै दीक्षित लेख्छन्- "_तर त्यो धेरै हदसम्म एउटा सुनियोजित राजनीतिक चेष्टाजस्तो देखिन्थ्यो ।" अर्थात् हरिद्वार जाँदा श्री ५ मा अन्य कुनै तर अघोषित उद्देश्य थियो । त्यस्तो उद्देश्य के थियो ?

दीक्षितले आफैँ जबाफ दिएका छन्- "भारतका हिन्दूवाहिनीप्रतिको समर्थन । अहिले बदलिँदो अवस्थामा हिन्दूराज्य भन्दै राजतन्त्र धार्मिक राजनीतिक औजारको रूपमा रह्यो र हाल राजसंस्थाले आफ्नै मुलुकमा असुरक्षित भएको महसुस गरेर भारतका हिन्दूहरूबाट समर्थनको आधार निर्माण गर्नुपर्ने ।" श्री ५ बाट नेपालमा त्यस्तो असुरक्षाको अनुभव भयो र ? एमालेले समेत संवैधानिक राजा भनी मानेर प्रशंसा गरेको छ ।

दीक्षितले दुवै लेखमा इतिहासबारे ठाउँठाउँमा चर्चा गरेका छन् । तर इतिहासको कस्तो ज्ञान दीक्षितमा रहेछ भन्ने कुराको प्रमाण उक्त लेखको यो वाक्यमा पाइन्छ- "इतिहासमा आफूले शासन नगरेका भारतका हिन्दूहरूको समर्थन हाम्रा राजालाई आवश्यक पनि छैन ।" मैले बुझेसम्म भारतको ज्ञात इतिहास गौतम बुद्धभन्दा पहिलेका अजातशत्रुबाट सुरु भएको हो । एघारौँ शताब्दीमा आफू शासक बन्ने इच्छाले अफागानिस्तानका मुस्लिम सरदार मुहम्मद घौरीसम्म अर्थात् पृथ्वीराज चौहानसम्म केही क्षेत्रीय विकल्पबाहेक भारतका हिन्दूहरूका आफ्नै राजाहरूका शृङ्खला थिए । त्यसपछि पनि सन् १९४७ सम्म मुस्लिम र अङ्ग्रेजले शासन गरेका क्षेत्रहरूमा बाहेक अन्य क्षेत्रमा हिन्दूहरूका आफ्नै राजा थिए ।

धर्मनिरपेक्षतासम्बन्धी आफ्ना विचारको प्रतिपादन गर्ने सम्पूर्ण अधिकार कनक दीक्षितलाई छ । तर आफ्नो आस्थाको प्रतिपादन गर्दा इतिहास र विज्ञानलाई स्वीकार नगर्नु र राष्ट्राध्यक्षका बारे

मनोगत तौरमा भ्रम फैलाउने कुरा गर्नु र विदेशमा समेत प्रचार गर्नुलाई उचित्र भन्न मिल्दैन । कनक दीक्षितले श्री ५ को हरिद्वार अभिभाषणलाई मनोयोगपूर्वक फेरि गहिरिएर अध्ययन गर्नु उपयोगी हुनेछ भन्ने म ठान्दछु । त्यो अभिभाषणको अङ्ग्रेजी र नेपाली दुवै पाठ मसित छ । म आफू अनीश्वरवादी तर सबै अर्थमा हिन्दूवादी हुँ । ईश्वरवादी हिन्दू धर्मसमेत आफैँ नै धर्मनिरपेक्ष मानवतावादी जीवनदर्शन र व्यवहार हो । श्री ५ बाट हरिद्वारमा भएको अभिभाषणका विचारलाई भारतीय राष्ट्रिय अखबारहरूले उपेक्षा गरे । भारतका हिन्दूहरू र हिन्दूवादी राजनीतिक-धार्मिक सङ्गठनहरूको भारतको प्राचीन कालदेखि यो शताब्दीको सुरुका दशकहरूसम्मको हिन्दूदर्शन र आचारसंहिता तथा व्यवहारपद्धतिलाई संक्षिप्त वैज्ञानिक सूत्रको तथा अत्यन्त ग्राह्य रूपमा श्री ५ को उक्त अभिभाषणमा प्रस्तुत गरिएको देखिएको थियो । भारतका जुनसुकै धार्मिक आस्थामा किन नहोऊन् तिनीहरूले श्री ५ को अभिभाषणलाई अध्ययन गरेर सिको लिन थाले भने भारतको कल्याण हुनेछ भन्नेमा म विश्वस्त छु ।

हरिद्वारमा भएको श्री ५ को अभिभाषणलाई हेर्ने नेपाली दृष्टिकोण कनक दीक्षितका जस्ता हुन सक्तैनन् । त्यसरी हेर्ने एउटै मात्र आधार हुन सक्छ । त्यो हो- श्री ५ बाट मुलुकको संविधानको परिधिभित्र बसेर बोलिबक्सेको हो वा सो परिधिभन्दा बाहिरबाट ? आफ्नो लेखमा कनक दीक्षितले श्री ५ बाट संविधानको परिधिलाई नाघिबक्सेको छ भनी उल्लेख गर्न कतै सकेको देखिँदैन । तैपनि लेखकले संविधानको कुरा उठाएका छन् अर्थात् संविधानबारे आफ्ना मनोगत कुरा गरेका छन् ।

दोस्रो कुरा पनि हुन सक्छ । श्री ५ बाट संविधानको परिधिभित्र रहेर पनि व्यवहारमा अनुपयुक्त, त्यसरी नेपालको हित प्रतिकूल बोलिबक्सेको हो कि ? यो आधारबाट हेर्दा मैले त्यस्तो केही नभएको देखेको मात्र होइन हिन्दूधर्मबारे इतिहास विज्ञानसम्मत

आधार लिइबक्सेर नेपालको संविधान र नेपाली जनताको हितअनुकूल विचार प्रस्तुत गरिबक्सेको हो भन्ने देखिन्छ ।

म के प्रस्ट भन्न चाहन्छु भने धर्मनिरपेक्षताको पक्ष लिएर नेपाली समाजलाई विशृङ्खलित तुल्याउन चाहने आन्तरिक र बाह्य शक्तिहरूलाई मद्दत हुन सक्ने काम दीक्षितबाट जानीनजानी भयो । यस्ता कुराबाट दीक्षित परिवारका सदस्यले आफूलाई जोगाउनुपर्छ ।

एउटा रमाइलो कुरातिर आँखा फर्काएर यो लेखलाई अन्त्य गर्छु । कनक दीक्षितका अनुसार "त्यतिखेर राजाले सजिलैसँग किस्तीमा सजाएर हस्तान्तरण गरेको प्रजातन्त्रलाई....." आदि । यस विषयमा 'नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७' को प्रस्तावनामा रहेका दुई वाक्यांश "...र नेपाली जनताको व्यापक सहभागिताबाट बनाइएको यो संविधानलाई घोषित गरी लागू गर्न वाञ्छनीय भएकाले..." लाई दीक्षितको उपर्युक्त भनाइसामु राख्ता आफ्नो देशको संविधानको रूप र इतिहासबारे स्वयम् सम्पादक दीक्षितमा नै गम्भीर अज्ञान रहेको मैले देखेँ । सो 'देशान्तर' मा रहेको दीक्षितको उपर्युक्त वाक्यांश 'टाइम्स अफ इन्डिया' ले सम्भवतः हास्यास्पद ठानेर अङ्ग्रेजी पाठबाट हटाइदियो । एउटा सम्पादकबारे अर्को सम्पादकको अधिकार ।

साँघु, १४ मङ्सिर २०५४

□□□

३५. महाभारतका वंशहरू

महाभारतको कथाको मूल तथ्यअनुसार कुरुक्षेत्र मैदानमा कौरव र पाण्डवहरूबीच १८ दिन लामो र महाविध्वंशकारी घनघोर युद्ध भयो । त्यो युद्धको अन्तिम दिन अश्वत्थामाले चलाएको विकट अस्त्रले अभिमन्युकी पत्नी विराटपुत्री उत्तराको गर्भमा रहेको शिशुलाई मृतावस्थामा पुऱ्याएर जन्म दियो । कृष्णले त्यो शिशुलाई जीवन दिए । त्यो शिशुको नाउँ परीक्षित राखियो र कुरुवंश त्यसरी निमूर्ल हुनबाट जोगियो ।

परीक्षितका पितामह अभिमन्युका पिता अर्जुन थिए । अर्जुनका पिता देवराज इन्द्रलाई भनिएको छ । त्यसो भए अर्जुनलाई पाण्डुपुत्र अर्थात् पाण्डव किन भनियो ?

कुरुक्षेत्र युद्धपश्चात् युधिष्ठिर, भीम, नकुल र सहदेव सबै निःसन्तान भए । यी चार जनालाई पनि पाण्डव भनिन्छ यद्यपि युधिष्ठिरका पिता धर्मराज, भीमसेनका पिता वायु र नकुल तथा सहदेवका पिता देवभिषग् अश्विनीकुमार थिए भनिएको छ । पाण्डु स्वयम्का कुनै सन्तान थिएनन् । तिनकी जेठी पत्नी कुन्तीले पाण्डुबाहेक अन्य पुरुषहरूबाट युधिष्ठिर, भीम र अर्जुनलाई जन्माइन् । पाण्डुकी कान्छी पत्नी माद्रीले पनि अन्य पुरुषबाट नकुल र सहदेवलाई जन्माएकी थिइन् ।

माद्रीको माइती मद्र देशमा थियो । महाभारतकै अनुसार मद्रहरूमा प्रायः यौनस्वतन्त्रता थियो ।

उता कुन्ती कृष्णकी फुपू अर्थात् यादव वसुदेवकी बहिनी थिइन् । यादव वसुदेवले आफ्नी बहिनी कुन्तीलाई सन्तानहीन आफ्ना दाजु कुन्तीभोजलाई दिएका थिए । तिनकै घरमा कुन्ती

हुर्किइन् र बढिन् । ती केटीको उमेर पुग्नुभन्दा पहिले नै सूर्यबाट तिनले कर्णलाई जन्माएर जीवित शिशुबाट छुटकारा पाउन नदीमा बगाइदिएकी थिइन् ।

यो सबैले ममा के अन्योल उत्पन्न गरेको छ भने कुरुक्षेत्रको युद्धका समयमा माताबाट वंशपरम्परा चलाइन्थ्यो कि पिताबाट ? पिताबाट चलाइन्थ्यो भने पाण्डुका छोरा नरहेकाहरूलाई पाण्डव किन भनियो ? त्यस्तै, माताबाट वंशपरम्परा चलाइन्थ्यो भने ती पाँच दाजुभाइलाई यादव किन भनिएन अथवा नकुल-सहदेवलाई पाण्डव किन भनियो ? हुन त महाभारतमा ठाउँठाउँमा युधिष्ठिर, भीम र अर्जुनलाई कौन्तेय र नकुल तथा सहदेवलाई माद्रेय भनेर पनि सम्बोधन गरिएको छ ।

यिनै प्रश्न धृतराष्ट्रपुत्र दुर्योधननादि सय कौरवबारे पनि गर्न सकिन्छ । दुर्योधनहरूलाई केही ठाउँमा गान्धारीनन्दन भनिएको छ । त्यो शब्दको अर्थ माता गान्धारीलाई प्रसन्न तुल्याउने भन्नेमा सीमित रहन्छ । कौन्तेय शब्दमा जस्तो शक्ति गान्धारीनन्दन शब्दमा पाइँदैन ।

कौरवहरूलाई ठाउँठाउँमा धार्तराष्ट्रान अर्थात् धृतराष्ट्रका सन्तति भनिएको अवश्य छ । यहाँ प्रश्न उठ्छ धृतराष्ट्र स्वयम् कुरुकुलका पुत्र र वंशसञ्चालकका रूपमा कौरव पिता कसरी भए ?

यो प्रश्न किन उठ्छ भने धृतराष्ट्र तथा पाण्डुका आमा अम्बिका र अम्बालिका न कौरव कुलका थिए (तिनीहरू काशीराजका छोरी थिए) न धृतराष्ट्र पाण्डुको जन्म विचित्रवीर्य वा चित्राङ्गदकै वीर्यबाट भएको थियो र काशीराजका ती दुवै छोरीलाई सत्यवती पुत्र कृष्णद्वैपायनले सन्तान उत्पादननिम्ति वीर्यदान गरेका थिए ।

चित्राङ्गद र विचित्रवीर्य पिता शन्तुन र माता निषाद दासराजकी छोरी मत्स्यगन्धा मझिनी सत्यवतीबाट जन्मिएका

थिए । ती दासराज कुरुकुलका होइनन् कि निषाद माझी उत्पत्तिका थिए । शन्तनुले आफ्नी जेठी पत्नी गङ्गालाई देवव्रत भीष्मलाई जन्माएका थिए । भीष्मलाई कौरव र पाण्डु दुवैले आफ्ना पितामह भने पनि तिनी निःसन्तान आजन्म ब्रह्मचारी रहन गए । यसरी हेर्दा कुलको वंशक्रम दुष्यन्त र शन्तनु हुँदै भीष्ममा टुङ्गिएको देखा पर्छ । कृष्णद्वैपायन व्यास पनि कौरव थिएनन् ।

व्यासका पिता पराशर थिए ।

महाभारत र पुराणहरूले ब्रह्मदेखि सुरु गरेर पुरुरवा र ययाति हुँदै दुष्यन्त र भरत अनि कुरूपछि जन्मेजयसम्मको वंशावली दिएका छन् । महाभातरभित्रै दिइएका त्यस्ता विभिन्न वंशावलीहरू विवरणमा परस्परमा मिल्दैनन् । वाल्मीकिय रामायणमा समेत त्यस्तै अन्योल छ । कहाँसम्मको अन्योल भने इक्ष्वाकुबाट सुरु भई निमीदेखि छुट्टिएका ती दुई वंशहरूमा सीता रामचन्द्रभन्दा दस पुस्ता जेठी देखिएकी छन् (हेर्नुहोस् मेरो 'द्रौपदी र सीता' भन्ने पुस्तक) । अन्य निष्कर्ष जे निस्किऊन्, ती सबै वंशावली पिताप्रधान र पिताका नाउँबाट चलेका देखिन्छन् । त्यस्तो अवस्थामा महाभारतसम्म आइपुग्दा पिताप्रधान वंश वा माताका नाउँबाट वंश चलेको देखिँदैन ।

यहाँ विचारणीय के पनि छ भने ययातिपुत्र यदुबाट यादवकुल चल्यो जसरी ययातिका कान्छा छोरा पुरुबाट पौरववंश चल्यो । पौरववंशबाट भरतवंश अनि कौरववंश चल्यो । परन्तु यादवहरू आर्य होइन कि आर्येत्तर थिए भनी केही भारतीय विद्वान्हरू भन्छन् । म पनि त्यस्तै ठान्छु । ययातिका पिता नहुष नागकुलीन किसान थिए भन्ने सङ्केतहरू स्वयम् महाभारतमा छन् । त्यसैले मैले आफ्नो उपन्यास 'माधवी' मा ययातिलाई असुरसम्राट् भनी १५ वर्षपहिले लेखेको थिएँ । यद्यपि मेरो त्यो मान्यताबारे आजसम्म कसैले मेरो सामु स्पष्टीकरण मागेको छैन । महाभारत हेर्दा थप

कुरा केसमेत देखिन्छ भने यादवकुलका संस्थापक यदुकी माता शर्मिष्ठाका पिता वृषपर्वा असुरहरूका राजा थिए । वृषपर्वाका दुई नाति यदु र पुरुबाट यादव र पौरववंश चल्यो ।

त्यो अतिप्राचीन समाजमा असुरहरूबीच आर्यहरूको समाजमा झैँ विवाहको व्यवस्था र बन्धन थिएन । पाण्डुले दुई पत्नी कुन्ती र माद्रीमा अन्य पुरुषद्वारा नियोग गराउँदा आर्य मान्नुपर्ने इन्द्र र अश्विनीकुमार दुई मात्र छन् । धर्मराज र वायुका कुल र वर्ण जति खोज्दा पनि असम्भव दन्त्यकथाबाहेक केही फेला पर्दैन । सम्भवतः पाण्डुका पाँचै छोरा कुनै हिमाली जातिका पुरुषबाट जन्मिएका थिए ।

मनुस्मृतिअनुसार केटी किनेर विवाह गर्नु आसुरी विवाह हो । भीष्मले पाण्डुनिम्ति मद्र राजबाट माद्री किनेर ल्याई पाण्डुसित विवाह गरिदिएका थिए ।

अतः कौरव र पाण्डवको यथार्थ वंश अन्योलग्रस्त देखिन्छ । यिनै कारणहरूमाथि ध्यान दिएर होला आजका एक प्रकाण्ड भारतीय विद्वान्‌ले कौरव र पाण्डवबीचको युद्धलाई एउटै वंशपरिवारभित्रका दाजुभाइहरूबीचको होइन कि दुई पृथक् जाति र कुलबीचको लडाइँ भनेका छन् । यो कथन गम्भीर अध्यायको विषय हो तापनि कुरुक्षेत्रको जाति, प्रजाति र उपजाति कुनले कौरवपक्षलाई र कुनले पाण्डवपक्षलाई समर्थन गर्दै, सैनिक सहायता प्रदान गर्‍यो भन्नेबारे महाभारतको अध्ययन गरेमा प्रकाश पर्न सक्नेछ । महाभारतको समय जनराज्यको युग थियो । त्यस्तो युगमा जनहरू आफ्ना नजिकका जनलाई मद्दत गर्दै पृथक् जनसित युद्धमा उत्रिने गर्थे ।

समष्टि, जेठ-असार, २०५५

□□□

३६. महिमामयी वागाम्भृणी

"आफ्ना महिमाद्वारा महिमामयी भएर मैले आकाश पृथ्वी नाघिसकेकी छु ।" यो अति नै महत्त्वपूर्ण र आत्मशलाघाको ध्वनि सुनिने वाक्य ऋग्वेदकी ऋषिका वागाम्भृणीछिन हो र उक्त वेदको १०औँ मण्डलको १२५औँ सूक्तको आठौँ मन्त्रको अन्तिम अंश हो ।

यो सूक्त अथर्ववेद (वा. ४ मू. ३०) मा दोहोरिएको छ ऋग्वेदमा यो सूक्तका द्रष्टा वाग आम्भृणीहरू भने ऋग्वेदमा अथर्वा छन् । ती दुई वेदमा रहेको ऋचा क्रममा मात्र भेद रहेको देखिन्छ ।

ऋग्वेद (१०/१२५) को यो आठ मन्त्रको सूक्तको मन्त्रद्रष्टा ऋषिका वागाम्भृणी नारीको रूपमा भए तापनि 'वाक्' अर्थात् शब्दको स्तुति र प्रशंसा गर्ने उद्देश्य यसमा छ । ऋग्वेद (१.१८८/८) मा ऋषि अगस्त्यले वाणीसित इला, भारती र सरस्वती देवीको समीकरण गरेका छन् । वाणी स्त्रीलिङ्गी शब्द भएकाले हो वा वाक् र वाणीको स्तुतिमा प्रथम पुरुषमा लेखिएको यो अति महत्त्वपूर्ण सूक्तको द्रष्टा ऋग्वेद नारी मानिएकी छन् ।

वाणी अर्थात् ज्ञानसित त्यसरी नारीको समीकरण गरिएको बारे विचार गर्दा समाजमा नारीले उच्च स्थान पाएकी त देखियो नै मातृप्रधान समाजमा नारीलाई ज्ञानमूर्तिको रूपमा मानिएको थियो भने आश्चर्य मान्नु पर्दैन, तर यो सूक्तमा कतै पनि नारीप्रधान समाजतिर सङ्केत गरिएको पाइँदैन । सम्भवतः यसको स्रोत मन्त्रद्रष्टामा रहेको प्राचीन सम्झना हो । नारीको नाउँमा लेखिएको यो सूक्त साङ्केतिक अर्थयुक्त स्तरीय काव्य-रचना हो ।

यो वागाम्भृणी सूक्तका केही ऋचाका अर्थ हेरौं–

म वाग्देवी रुद्रगण र वसुगण (सिन्धुक्षेत्रमा प्रवेश गर्ने प्राचीनतम आर्यजातीय गणमध्ये दुई) का साथ भ्रमण गर्छु, म आदित्य गण र अन्य देवताहरूसँग बस्ने गर्छु । मित्र र वरुणलाई धारण गर्ने म इन्द्र, अग्नि र अश्विनीद्वयकी आश्रयदातृ हुँ । (१)

म राष्ट्रहरूका अधिष्ठात्री र धनकी प्रदात्री हुँ, म ज्ञानले सम्पन्न र यज्ञमा प्रयोग हुने साधनहरू (मन्त्रहरू ?) मा श्रेष्ठ हुँ । म प्राणीहरूमा बास गर्छु । देवताहरूले मलाई अनेक स्थानमा स्थापित गरेका छन् । (३)

प्राण धारण, श्रवण, दर्शन, भोजन आदि सबै कर्म मेरै सहायताले हुने गर्छन्, मलाई नमान्नेहरू क्षीणतामा पुग्ने गर्छन् । हेर विज्ञ हो ! म जो भन्छु, सबै यथार्थ हुन् । देवता र मनुष्यहरू जसका आश्रममा पुग्छन्, तिनको उपदेशिका हुँ । जसलाई म रोज्छु मेरो कृपाले बलवान्, मेधावी, श्रोता र कवि हुन् सक्छे । (४ र ५)

रुद्र देवनिम्ति म धनुष तान्छु, किनभने विद्वान्हरूका द्वेषीलाई समाप्त पार्नुपरेको छ । ममा द्यौः र पृथ्वी समाहित छन् । (६)

म सूर्यलाई प्रेरित गर्छु जो सूर्य यो लोकको निधार भएर बसेका छन् । मेरो घर अन्तरिक्षमा रहेको जलमा छ, त्यहीँ बसेर मैले सबै भुवनलाई आक्रान्त तुल्याएकी छु । आफ्नो शरीरले ती सबैलाई स्पर्श गर्छु । (७)

म लोकहरूमा इच्छावायुझैँ इच्छावायुझैँ विचरण गर्छु । आफ्ना महिमाद्वारा महिमामयी भएर मैले आकाश र पृथ्वीलाई नाघिसकेकी छु । (८)

नारीको नाउँमा रचित यो सूक्तमा प्रकट आत्मविश्वास स्थिर समाजको लक्षण र वैदिक समाजको प्रबल परिचय हो । नारीमा त्यो आत्मविश्वास यसरी प्रकट हुनुले समाजमा नारीको श्रेष्ठ स्थानलाई प्रकट गर्छ ।

ऋषिका शचिको सूक्तमा पाइने ठाडो प्रगल्भता जस्तो यसमा छैन । शचिको प्रगल्भतामा दुर्गा शप्तशतीमा रहेको देवी उद्घोषण- 'सङ्ग्राममा जो मलाई जित्न सक्नेछ, जसले मेरो घमण्डलाई नाश गर्न सक्नेछ । त्यो नै मेरो पति हुनेछ' भन्ने कथन झल्केको जस्तो पाइन्छ । यो सूक्तमा भने बृहदारण्यकोनपनिषद्की गार्गी वाचक्नवी बोलिरहेजस्तो छ ।

संस्कृतिले समाजको निर्माण गर्छ । नारीचाहिँ संस्कृतिको संरक्षिका हो । वाणीजस्तो अमूर्त कारकतत्त्वबारे यो सूक्तमा पाइने प्रतीकात्मक तर गहिरो चिन्तन (त्यो पनि नारीको नाउँमा) ले त्यो समाजमा नारीले पाएकी उच्च र श्रेष्ठ सम्मानलाई उद्घाटित गरेको छ ।

यो कविता नारीको जस्तो देखिनुबाट विशेष फरक पर्दैन । शब्द र वाणीको महत्त्व र प्रकाण्ड शक्तिलाई बुझेकाले मात्र यस्ता गम्भीर विचार प्रकट गर्न सक्छन् । सूक्तमा केही पराभौतिक तत्त्वका उल्लेखमा त्यो युग झल्किएको मात्र हो ।

आधुनिक समाजशास्त्रीहरूका अनुसार सञ्चारका निम्ति भाषा प्रयोग हुन थालेपछि पशुजीवनबाट मानव छुट्टिएको हो । शब्द- प्रयोगले मानिसलाई मानवमा परिणत गऱ्यो भन्ने निष्कर्षमा आजका वैज्ञानिकहरू पुगेका छन् ।

वागाम्भृणी सूक्तमा प्रकट भएको नारीश्लाघा उच्चतम कोटिको छ । यस्ता परिचय प्राचीन मिस्रेली फराउन वा ग्रिस-रोम समाजमा कतै पाइँदैन । यो सूक्त पुरुषरचित मानियो भने पनि त्यो पुरुषमा नारीको श्रेष्ठताप्रति गम्भीर आदरभाव रहेको प्रस्ट अनुभव हुन्छ ।

शब्दको महत्त्वमाथि यो हिमाली उपमहादेशको त्यो प्राचीन समाजले सर्वाधिक जोड दिने गऱ्यो । वाणीबेगर समाजको कुनै काम चल्दैन भन्ने कुरा सूक्तको पाँचौँ मन्त्रले प्रस्ट तवरमा भनेको छ ।

वागाम्भृणी सूक्तबाट नै देवी सरस्वतीसम्बन्धी पछिल्ला पौराणिक धारणाहरू जन्मिएका हुन सक्छन् भन्ने म ठान्छु ।

वाणीले आफूलाई राष्ट्रको अधिष्ठात्री भन्नु विज्ञानसम्मत कुरो हो ।

ऋग्वेदमा रहेको यो वागाम्भृणी सूक्त र यसकी द्रष्टाजस्ती देखिएकी ती नारीनिम्ति संसारको कुनै वाङ्मयले, कुनै पनि समाजले अभिमान गर्ने ठाउँ छ ।

शिशुमा प्रथम वाणी सञ्चार गर्ने काम माताबाटै हुने गर्छ भन्नेलाई सम्झनामा राखौं ।

गरिमा, फागुन, २०५५

□□□

३७. वरुणमा शुनःशेपको बलिको गाथा

ऋग्वेदको पहिलो मण्डलको २४ देखि ३०औँ अर्थात् सातवटा र नवौँ मण्डलको तेस्रो सूक्तका मन्त्रद्रष्टा ऋषि हुन् अजिगर्तका छोरा शुनःशेप ।

बलि दिने उद्देश्यले यज्ञको मौलामा शुनःशेपलाई घाँटी, कम्मर र खुट्टामा गरी तीन ठाउँमा बाँधिएको छ । यज्ञको मौलामा आफू बाँधिएकोबाट मुक्ति पाउन शुनःशेपले आफ्ना मन्त्रद्वारा वरुण र अग्निको स्तुति गर्दै तिनलाई आह्वान गरेका छन् ।

बलि दिने प्राणीलाई मात्र यज्ञको मौलामा तीन ठाउँमा बाँधिने हुँदा शुनःशेपको बलि हुन आँटेको थियो भन्ने निश्चित छ । सोबाहेक तिनले आफ्ना सुरुका दुई मन्त्रमा 'आफ्ना पितामातालाई म देख्न सकूँ, यसका निम्ति म कुन देवताको सुन्दर नाउँको उच्चारण गरूँ, मलाई तिनले महर्षि अदितिलाई दिऊन् र आफ्ना मातापितालाई म देख्न सकुँ' (१/२४/१ र २) भन्छन् । त्यसपछि ११औँ मन्त्रमा वरुणलाई सम्बोधन गर्दै तिनी भन्छन्- "मन्त्रयुक्त वाणीले स्तवन गर्दै म तिमीसित नै याचना गर्छु, हवियुक्त यजमान, तपाईं नरिसाउनुहोस् भनी याचना गर्दै म आफ्नो आयु माग्छु ।"

शुनःशेप प्रणित भनिएको यसै मन्त्र (११औँ) को लगत्तै पछि १२औँ र १३औँ मन्त्रमा बन्धनमा परेका शुनःशेपले वरुणको आह्वान गरेका थिए- "यो कुरा मेरो मनमा दिनरात उठिरहन्छ ।" पक्राउमा परेर मौलोमा तीन ठाउँमा बाँधिएपछि तिनले अदितिपुत्र वरुणको आह्वान गरेका थिए- "ती वरुण विद्वान् र कहिल्यै

धोकामा नपर्ने शक्ति हुन् । तिनले मेरो पाश काटेर मलाई मुक्त गरून् ।" १५औँ मन्त्रमा फेरि भनिएको छ- "हे वरुण, हाम्रो माथि र तल बाँधिएको पाशलाई, बीचको पाशलाई पनि काटिदेऊ । हामीलाई दण्ड नदेऊ, हामीमाथि क्रोध नगर । निरादर गर्नेलाई दिइने दण्ड हिंसा हो" भनी १/२५/२ मन्त्रले भनेको छ । त्यसै सूक्तको २१औँ मन्त्रमा 'वरुण, माथिको पाशलाई, बीचको पाशलाई र तलको पाशलाई झिकिदेऊ र हामीलाई जीवन देऊ भनिएको छ ।

शुनःशेप सूक्तहरूको सुक्ष्म विश्लेषण गर्दा बलिनिम्ति तिनलाई यज्ञ-मौलोमा तीन ठाउँमा बाँधिएको, आफ्नो जीवनरक्षानिम्ति, मौलोबाट मुक्तिनिम्ति तिनले अग्नि र वरुणसित प्रार्थना गरेको र मुक्तिपछि आफ्ना मातापितालाई भेट्ने इच्छा गरेकोसम्म देखा पर्छ । शुनःशेपको उक्त घटना भएको निकै समयपछि अरू कसैको अवस्थाबारे बोलेजस्तो छ ।

ऋग्वेदमा त्यति मात्र देखा परे तापनि ऋग्वेदपछिका व्याख्याता र टिप्पणीकाहरूले शुनःशेपको घटनाबारे नयाँ विवरणयुक्त लामा कथाहरू हालेका छन् ।

ऐतरेय ब्राह्मण (ऋग्वेदपछि प्रणीत र उक्त वेदकै अङ्गभूत) ले आख्यानमा भनेअनुसार बलिनिम्ति मौलोमा बाँधिएको शुनःशेपलाई तिनका मामा ऋषि विश्वामित्रले वरुणको आराधना गरेर मुक्ति लिन शुनःशेपलाई भने, शुनःशेपले त्यस कारण उपर्युक्त सूक्तहरूको प्रणयन गरेर वरुणको निगाहबाट मुक्ति पाए । त्यसपछि विश्वामित्रले उनलाई देवरात भन्ने नयाँ नाउँ दिए, आफ्नो उत्तराधिकारी युवराजसमेत बनाए । विश्वामित्रले नै त्यति ठूलो काम गरेका थिए भने सोबारे ऋग्वेदको तेस्रो, नवौँ र दसौँ मण्डलहरूमा रहेका विश्वामित्रका ६२ वटा सूक्तमा सोबारे कुनै पनि चर्चा वा सङ्केतसम्म नरहनु अवथा ऋषि वशिष्ठको भनिएको ऋग्वेदको सातौँ मण्डल र नवौँ तथा दसौँ मण्डलमा रहेका वशिष्ठ र

वाशिष्ठ सूक्त भनिएका १०४ सूक्तमा चर्चासम्म नहुनु विचारणीय हुन जान्छ । वशिष्ठ नै शुनःशेपलाई बलि दिन लागिएको यज्ञमा ब्रह्माको आसनमा बसेका हुँदा स्वाभाविक रूपले यो प्रश्न उठ्छ ।

शुनःशेपको कथाबारे *तैत्तिरीय संहिता, ऐतरेय, ब्राह्मण, शाङ्ख्यायन श्रौत* सूत्र आदि वेदाङ्गले र *यास्कको निरुक्त, बृहद्देवता (शौनकको) कात्यायनको सर्वानुक्रमणि, वाशिष्ठ धर्मशास्त्र षड्गुरु शिष्य* र अवान्तर रचनाहरूले उल्लेख गरेका छन् ।

शुनःशेपको गाथाबारे *तैत्तिरीय संहिता* तथा *ऐतरेय ब्राह्मण*बीच विवरणमा केही भेद रहेको देखिन्छ । यहाँ *ऐतरेय ब्राह्मण*मा रहेको सो गाथाबारे संक्षेपमा उल्लेख गर्छु ।

सत्यरथ हरिश्चन्द्र (त्रिशङ्कुका छोरा) लाई जलोदरको रोग लाग्यो । वरुण जलका देवता हुन्, अतः सत्यरथले सो रोगबाट मुक्तिनिम्ति वरुणको आराधना गरे र रोगबाट मुक्ति पाएमा आफूले जन्माउने जेठो छोरो वरुणलाई बलिमा अर्पित गर्ने भाकल गरे र रोगबाट मुक्ति मागे । सत्यरथले रोगबाट मुक्ति पाए र रोहिताश्व नाउँको छोरो पनि पाए । आफ्नो सन्तान भएपछि त्यसको माया लागेर बलि दिनेबाट सत्यरथ उम्किन खोजे तर वरुणले भाकल पूरा गर्नेमा जोड दिन थाले । आफ्नो बलि हुने भन्ने थाहा पाएर व्रतबन्धपछि रोहिताश्व छोडेर वनतिर भाग्यो । बलि नपाएर वरुण सत्यरथसित रिसाए । सत्यरथ फेरि रोगी भए । सोबारे थाहा पाएपछि बलिमा चढ्न रोहिताश्व सत्यरथछेउ फर्किए । तर बाटामा इन्द्रले जीवनको महत्त्व बताएर मर्नु ठीक छैन भनी रोहिताश्वलाई तीनपटक वनतिर फर्काइदिए ।

त्यसो भए आफूजस्तै अर्को कुनै केटाको बलि दिएमा वरुण प्रसन्न भएर वरुणपाशबाट सत्यरथ मुक्त हुनेछन् कि भनी रोहिताश्वले पत्ता लगाए । त्यसो गर्न हुने रहेछ ।

सो थाहा पाएपछि रोहिताश्वले अजिगर्तको माहिलो छोरो शुनःशेपलाई २०० गाई दिएर बलि चढाउन किनेर लगी सत्यरथलाई

बुझाए । शुनःशेपलाई मौलामा बाँधेर वरुण यज्ञ सुरु भयो, जुन यज्ञमा वशिष्ठ ब्रह्मा, विश्वामित्र होता, जमदग्नि अध्वर्यु र अयास्य उद्गात्री भई बसेका थिए ।

बलि पशुको रूपमा मौलामा बाँधिएको शुनःशेप बालक नै थियो । त्यस्तो बालकलाई आफूले नकाट्नेमा ती यज्ञका पुरोहितहरू अडेपछि शुनःशेपका पिता अजिगर्तले थप २०० गाई दिने भए । म नै काटिदिन्छु भनी अघि सरेर तरबारमा साँध लगाउन थाले ।

फेरि नयाँ कठिनाई उत्पन्न भयो । शुनःशेपको बलि भएपछि त्यसको भित्र्याँस झिकेर चढाएपछि त्यो पोलिएको शुनःशेपको मासु हामी त खाँदैनौ भनी पुरोहितहरू अडे । अजिगर्त फेरि अघि सरे र थप २०० गाई दिने भए आफूले खाइदिने कुरो गरे । त्यसै बेला विश्वामित्रले वरुणको आराधना गरेर जीवन भानिज शुनःशेपलाई सल्लाह दिए । सो सल्लाहअनुसार शुनःशेपले ऋग्वेल प्रथम मण्डलका ती सात सूक्तका प्रणयनद्वारा वरुणलाई रिझाई यज्ञ-मौलाबाट मुक्ति पाए । सत्यरथ पनि रोगमुक्त भए । विश्वामित्रले आफ्नो कुलका सदस्यहरूको विरोधलाई वास्ता नगरी शुनःशेपलाई कश्यप गोत्र र देवरात भन्ने नाउँ दिएर आफ्नो युवराज बनाए ।

ऋग्वेदका साथै परवर्ती महत्त्वपूर्ण कृतिहरूले निकै महत्त्व दिएको यो शुनःशेप गाथा अत्यन्त नै संक्षेपमा छ । वैदिक युगपछिका महाग्रन्थहरूले सम्झना र जनश्रुतिका आधारमा ती संक्षेपहरूमा अतिरञ्जनसमेत गर्दै तर सत्यको नजिकसमेत रहने चेष्टा गर्दै विवरण थपेका छन् । सबै ब्राह्मण, आख्यान, गृह्यसूत्र, महाभारत, रामायण, पुराण तथा धर्मशास्त्रहरूमा त्यसो हुने गरेका प्रमाणहरू भेटिन्छन् । जनश्रुतिमा आधारित रहेका हुँदा तिनले दिएका विवरणहरूमा साना-ठूला भेदहरूसमेत पाइन्छ ।

त्यसो भएको हुँदा कुनै प्राचीन घटनाको यथार्थ तथ्यको निर्क्योल गर्नु आजका सामाजिक वैज्ञानिकहरूका निम्ति अत्यन्त दुरुह काम भएको छ । उत्खनन र त्यसबाट उपलब्ध हुने

सामग्रीले सबैभन्दा बढी मात्रामा इतिहासको यथार्थबारे बोध गराउँछन् । हिमाली उपमहादेशमा अल्प मात्रामा मात्र उल्खनन् भएका छन् । शब्द, तिनको व्युत्पत्ति र अर्थको विश्लेषण, सामाजिक रीतिस्थितिको अध्ययन, संस्कृतिको क्षेत्रीय विस्तारमा परिवर्तन र विकासको तुलनात्मक अध्ययन आदि इतिहासबारे ज्ञानका अन्य स्रोत र माध्यम हुन् ।

यो लेखमा ती सबै विवरणमा जानु असम्भव नरहे तापनि ठाउँ र मेरो र समयको अभाव छ । यहाँ अति संक्षेपमा मात्र म आफ्ना प्रश्न र विचार प्रस्तुत गर्छु ।

वैदिक मन्त्रको उपयोग गर्दै अग्निपूजा अर्थात् यज्ञ गर्ने प्राचीन वैदिक समाजमा नरबलि र नरमांस-भक्षणका न्यूनतम घटना मात्र छन् । अङ्गदेशका पुरुवंशका राजा सोमकले धेरै छोरा पाउन आफ्नो जेठो नवजात शिशु जन्तु नाउँ भएको छोराको बलि दिएको एउटा घटनाबाहेक मैले पढेका अन्य प्राचीन धर्मग्रन्थमा पाएको छैन । मध्यवैदिक कालमा राजा दिवोदासका नाति (वा छोरा ?) सुदसापुत्र मित्रसहले गर्दा राक्षस (नरभक्षी) भएको समयमा तिनले ऋषि वशिष्ठलाई नरमांस भोजन गराउन खोजेका थिए । त्यो घटनामा तिनी कल्माषपाद भए । तिनले क्रोधवश वशिष्ठका छोरा शक्तिलाई मारेर त्यसको मासु खाए ।

नरबलि र नरमांस-भक्षणका यी दुई घटनाबाहेक आर्यहिन्दूका प्राचीन इतिहासमा (ती महाग्रन्थहरूमा) अर्को कुनै घटना उल्लेख भएको म पाउँदिनँ । त्यस अवस्थामा शुनःशेपको बलि दिइने र तिनको भित्र्याँस खान तिनकै पिता राजी हुने कुरा कहाँबाट उठ्यो ?

डा. दामोदर धर्मानन्द कोशाम्बीले Myth and Reality भन्ने विख्यात शोधग्रन्थ ऋग्वेद दसौँ मण्डलको ९५औँ सूक्तमा रहेको पुरुरवा-उर्वशी संवादसूक्तको अत्यन्त गम्भीर र सूक्ष्म विश्लेषण गरेर देखाएअनुसार चार वर्षको अनुबन्धित दाम्पत्य जीवन पूरा भएपछि महामातृका अप्सरा र उर्वशीमा पुरुरवाको बलि दिइएको

थियो । महापूजारिणी महामातृकाहरू आफ्ना कुलबाट एउटा अवधिनिम्ति कुनै युवकलाई पतिका रूपमा रोज्ने गर्थे भनी डा. कौशाम्बीले निष्कर्ष प्रस्तुत गरेका छन् ।

डा. कोशाम्बीको यो महत्त्वपूर्ण स्थापनासित मेरो चित्त बुझ्को छ । त्यसै आधारबाट हेर्दा महाभारतमा रहेको 'देवयानी कच' आख्यानकी देवयानी आफ्नो मातृकायुगकी महामातृका, तिनका पिता भनिएका शुक्राचार्यलाई तिनका जन्मदाता पिता होइन कि मातृका-अर्चनाको पुरोहित पिता तथा कचलाई देवयानी वरण गरेको पति तर कारणवश बलिमा चढ्नु नपरी आफ्नो देवगणमा फर्किन पाएको युवक ठानेको छु ।

उर्वशी-पुरुरवा वा देवयानी-कचको महामातृका-महापूजारिणी युग मानसभ्यताको प्रथम चरण थियो । मानिसले ढुङ्गाका औजारको ठाउँमा धातुको उपयोग गर्न र सानो व्यवसायको रूपमा कृषिको भर्खर प्रारम्भ गरेको थियो । वैदिक यज्ञकर्ताको युगभन्दा केही हजार वर्ष पुरानो युग थियो त्यो । त्यो आदिमातृका युगमा नरबलि हुने गर्थ्यो तर नरमांस-भक्षणबारेको स्थिति कस्तो थियो त्यो मलाई थाहा छैन । त्यो मातृका-व्यवस्थाको प्रचलन यो हिमाली उपमहादेश र पश्चिम सागर (भूमध्यसागर) सम्म नै प्रचलित रहेको थियो भन्ने प्रमाण उत्खननहरूबाट प्राप्त भएका छन् ।

जेठा छोराको बलि दिने चलन इजरायलमा रहेको थियो । वरुण देवताको क्षेत्र पश्चिम दिशा र सागर भनिएको छ पुराणहरूमा समेत । शुनःशेपका कथामा जलका देवता वरुण सत्यरथका जेठा छोराको बलि माग्दछन् ।

आफ्नो मुक्तिनिम्ति आराधना गर्दा शुनःशेपले आफ्नो पहिलो मन्त्र (१/२४/१) मा अदिति अनि तिनीपछि वरुणको नाउँ लिएका छन् । अदिति देवताहरूकी (वरुणकी समेत) माता हुन्- आदिमाता अर्थात् महामातृकास्वरूप आदिमाता । वरुण तिनका महापुरोहित थिए भने आश्चर्य मान्नुपर्ने छैन ।

वरुणको ऋत प्रकृतिको, आदिम मानव समाजको नियम हो । मानव सभ्यताको प्रारम्भमा नै महामातृकाको सामाजिक व्यवस्था थियो भने त्यो समाजका ऐन-नियम अर्थात् ऋत पनि मातृकाकै हुनुपर्छ अनि मात्र मातृकाको नियमपालन गराउने महापुरोहित वरुणको र तिनको ऋतको ।

पुरुषप्रधान समाजले पुराणहरूमा दिएका वंशावली हेर्दा पनि शुनःशेप अति नै प्राचीन कालका देखिन्छन् । तिनी ब्रह्माका नाति र च्यवनका पनाति हुन् । यसरी पुराणले मानेको सृष्टिको पाँचौं पुस्तामा तिनी पर्छन् । यसरी यस्तो कुराको कल्पना गरे पनि त्यसको ऐतिहासिक मान्यता भने हुन सक्तैन ।

त्यो प्राचीन युग आफ्ना सम्झनामा नै रमाउन र बाँच्न सक्थ्यो । समय बित्दै जाँदा प्राचीन सम्झनाहरूमा बीउ मात्र बाँकी रही विवरणमा हेरफेर हुँदै जान्छन् । शुनःशेपको कथा त्यस्तै छ । त्यसमाथि, शुनको मूल अर्थ हलोको फाली हो । शेप भनेको पुरुषको जनेन्द्रिय हो । पुराणहरूले फालीलाई पुरुष र जमिनलाई नारी मानेको छ । यौनक्रियालाई आजका गाउँले उखानले हलो जोत्नु भनेको छ । यसरी हेर्दा शुनःशेपको अर्थ फालीरुपी पुरुषेन्द्रिय भन्ने देखिन्छ । जो कृषिप्रारम्भको समय र समाजको महत्त्वपूर्ण उपाख्यान रहेको हुँदा मानिसको नाउँमा प्रयोग हुनु सरल कुरो ठहरिन्छ । अतः नारीप्रधान मातृका-युगमा नारीको जिम्मा खेतीकार्य पर्दा महामातृका अदितिका प्रतिनिधि महापुरोहित वरुणप्रति हलोको फाली चढाउने प्रक्रियासित शुनःशेपको गाथालाई हेर्ने र बुझ्ने ठाउँ छ भन्ने म ठान्छु ।

असोज, २०५६

□□□

३८. कुत्सको 'कल्याण दर्शन' र गहन पीडा

वैदिक युगका प्राचीन र महत्त्वपूर्ण ऋषि मानिएका अङ्गीरसगोत्र (वंश) का कुत्स नामक ऋषि वैदिक युगको पछिल्लो चरणमा रहेका अनुमान गरिन्छन् । यिनीद्वारा रचित वैदिक सूक्त र मन्त्रहरू ऋग्वेदको प्रथम मण्डलमा ९४ देखि ९८ मा ५, प्रथम मण्डलकै १०१ देखि ११५ सम्म १५ गरी २० वटा पूरा सूक्त तथा नवौं मण्डलको ९७औं सूक्तका ५८ वटा मन्त्रमध्ये १ देखि ३ सम्मका तीन मन्त्रका द्रष्टा मन्यु वाशिष्ठ, ४ देखि ६ का तीन मन्त्रका द्रष्टा वाशिष्ठ, ७ देखि ९ सम्मका ३ मन्त्रका द्रष्टा मन्यु वाशिष्ठ, १३ देखि १५ सम्मका ३ मन्त्रका द्रष्टा उपमन्यु वाशिष्ठ, १६ देखि १८ सम्मका तीन मन्त्रका द्रष्टा व्याघ्रपात वाशिष्ठ, १९ देखि २१ सम्मको ३ मन्त्रका द्रष्टा ऋषि शक्ति वाशिष्ठ (मूल वशिष्ठका छोरा मानिएका) २२ देखि २४ सम्मका ३ द्रष्टा कर्णश्रुत वाशिष्ठ ऋषि, २५-२७ सम्मका ३ मन्त्रका द्रष्टा ऋषि मृलीक वाशिष्ठ ऋषि, २८ देखि ३० सम्मका तीन मन्त्रका द्रष्टा ऋषि वसूक्र वाशिष्ठ ऋषि तथा ३१ देखि ४४ सम्मका १४ मन्त्रका द्रष्टा ऋषि अङ्गीरसगोत्रीय कुत्स रहेका छन् ।

ऋग्वेदको सातौं मण्डल पूरैका प्रणेताका रूपमा वाशिष्ठ मानिएका छन् । सातौं मण्डलमा जम्मा १०४ सूक्त छन् । यी सबै सूक्त वशिष्ठ एक जनाको मात्र हुन सक्तैन, बरु वाशिष्ठगोत्रीय कतिपय ऋषि हुनुपर्छ भन्ने निष्कर्षमा आधुनिक युरोपेली र भारतीय अध्येताहरू (सातौं मण्डलमा देखा परेका आन्तरिक प्रमाणहरूको समेत आधारमा) पुगेका छन् । ऋग्वेदका विख्यात सप्तर्षिमध्ये अङ्गीरस र वशिष्ठ निकै प्रमुख रहेका हुँदा ती दुईबीच निकट सान्निध्यको अनुमान गर्न सकिन्छ । अतः नवौं

मण्डलको ९७औँ सूक्तका वाशिष्ठगोत्रीहरू अङ्गीरसगोत्रीय कुत्सका मन्त्रहरू एउटैमा प्रस्तुत गरिएका हुन् कि भन्ने अनुमान गरिन्छ ।

ऋग्वेद नवौँ मण्डलको ९७औँ सूक्तमा रहेका वाशिष्ठगोत्रीयहरूमध्ये केही कुरुक्षेत्र-युद्धको ठीक पहिलेका जस्ता देखा पर्छन् तथापि केही विद्वान्ले वशिष्ठका छोरा पराशर र सत्यवतीपुत्र कृष्णद्वैपायनका पिता पराशरलाई दुई पृथक् व्यक्तिको रूपमा लिनुपर्छ भन्ने विचार प्रकट गरेका छन् ।

महाभारतयुद्धको समयमा आइपुग्दा वैदिक सूक्तहरूको प्रणयनको प्रायः अन्त भइसकेको थियो । कुत्स अङ्गीरस महाभारतकालभन्दा ठीक पहिलेका, अतः वैदिक सूक्तको प्रणयनको अन्तिम कालमा आइपुग्दाको समयका हुन् भन्ने देखाउन यो भूमिका प्रस्तुत गरिएको हो । अतः पुराणहरूले गर्ने गरेको युग-विभाजनको आधारमा कुत्सलाई द्वापरयुगको पछिल्लो मध्यतिर राख्नुपर्ने देखिन्छ । त्यस कारण पूर्व र मध्यवैदिक युगको समाजबारे कुत्सका सूक्तहरूमा प्रत्यक्ष र परोक्ष तवरमा पाइने चर्चा र उल्लेखहरू तथा कुत्सका उक्तिमा पाइने चिन्ता र पीडामा युगधर्ममा परिवर्तन हुँदा देखिने मूल्यगत विचलनका प्रतिबिम्ब पर्न गएका छन् ।

आफ्ना सूक्तका मन्त्रहरूमा कुत्स अङ्गीरसले प्रकट गरेको चिन्ता र हृदयको पीडा तथा मानवकल्याणका चाहनामध्ये केही यस प्रकारका छन्-

"........मेरो यस स्तोत्रमाथि महत्त्व राख, हाम्रा सुमति कलयाणकारिणी होऊन्, हे अग्नि ! तिम्रो मित्र भएर हामी कहिल्यै दुःखी नहोऔँ ।" (१।९४।१) 'हामी कहिल्यै दुखी नहोऔँ' भन्ने उक्तिलाई १६ वटा मन्त्रको यस सूक्तमा कुत्सले १४ पटक दोहोर्‍याएका छन् ।

"राम्रा उद्देश्ययुक्त दुई युवती नारी (दिन र रात्रि) निरन्तर क्रियाशील छन् र एकअर्काको छोराको पोषण गर्छन् । सूर्यले

एउटीद्वारा अन्न प्राप्त गराउँछ र अर्कीबाट (रात्रिपछिको उषाकाल) आगाले स्वच्छ प्रकाश पाउँछन् ।" (१।९५।१)

बालकप्रति कुत्सको ध्यानलाई उल्लेखनीय भन्नुपर्छ किनभने ऋग्वेदका १०२८ मन्त्रद्रष्टा ऋषिमध्ये बालकप्रति ध्यान दिने दुई वा तीन ऋषिमा यिनी एक हुन् ।

"हे अग्नि ! तिम्रा उपासक हामीलाई सन्तानवान् बनाऊ, हाम्रा पाप नष्ट होऊन् ।" (१।९७।१)

"इन्द्रका स्तोत्र मरुतहरूका साथ छन् । इन्द्रद्वारा हामी अन्न प्राप्त गरौँ । मित्र, वरुण, अदिति, समुद्र, पृथ्वी र आकाश हामीप्रति उदार होऊन् (१।१०९।११) ।" यस मन्त्रमा कुत्सले प्रकृतिका प्राचीन देवस्वरूप शक्तिहरूका उपासना गरेकाप्रति ध्यान दिनुपर्छ । पछि गएर (१।१।११५ सूक्तमा) कुत्सले प्राचीन ऋतलाई आह्वान गरेकोसित यसको विशेष महत्त्व छ । आफ्नो असहायताबापत कुत्सले आफ्नो युगका प्रमुख देवतासित अनुनय र प्रार्थना गरेका छन्, तथापि आफूभन्दा पहिलेका देवता वरुणको ऋत (प्राचीन र प्राकृतिक नियम) हराउँदै गएकोमा विलापसमेत गरेको देखिन्छ ।

"ए सामर्थ्यवान् इन्द्र ! तिमी हाम्रो हिंसा नगर, हाम्रो त्याग नगर । हाम्रा उपभोग्य पदार्थहरूलाई नष्ट नगर, हाम्रा गर्भस्थ सन्ततिलाई क्षीण नगर तथा हाम्राक गर्भवती नारी नष्ट नहोऊन् (१।१०४) ।" आफ्नो वर्तमान समयमा नकारात्मक लक्षण र परिणामहरू शक्तिशाली हुँदै गएका देखेर आफ्नो समयको रक्षानिम्ति कुत्सले इन्द्रको सामु त्यसरी प्रार्थना गरे ।

ऋग्वेद प्रथम मण्डलका आफ्ना बीसवटा सूक्तमध्ये अठार वटामा र नवौँ मण्डलको ९७औँ सूक्तका मन्त्रहरूको अन्तमा कुत्स अङ्गीरसले *तन्नो मित्रो वरुणो मामहन्तामदितिः सिन्धु उतद्यौः* (मेरा स्तुतिलाई मित्र वरुण, अदिति, समुद्र, पृथ्वी र आकाशले

ग्रहण र अनुमोदन गरून्) भन्ने अर्धश्लोकको टेक दोहोऱ्याएका छन् ।

मित्र र वरुण वैदिक आर्यहरूका मात्र होइन पश्चिम इरान (पूर्वी टर्की) देखि इरानसम्मका पूर्ववैदिक आर्यहरूका समेत अतिप्राचीन देवता थिए । अदिति देवमाता (अतः मातृप्रधान, प्राचीनतम सभ्य मानव-समाजकी महामातृका) थिइन् । समुद्र, पृथ्वी र आकाश वरुणको ऋतका प्रधान प्राकृतिक शक्ति हुन् । तिनका अन्तर्निर्मित, स्वचालित, द्वन्द्वात्मक गतिमान् नियमलाई वरुणको ऋत भन्छन् । *ऋतं च सत्यं च* भन्ने वैदिक उद्‌घोषले ऋत र सत्यलाई एउटै मान्ने गऱ्यो ऋत (सत्य) को उल्टो (असत्य) ऋतलाई वेदले सृष्टिपूर्वको अनादि सत्य मानेको देखिन्छ । ऋतअन्तर्गत नै सबै कर्म, धर्म, देवत्व, प्रकृतिको सृष्टि, रक्षा र सम्हार हुन्छन् । ऋत प्रकृतिको आफ्नो शाश्वत नियम हो । यसअन्तगर्त कृत-युग (सत्ययुग) का सबै मानवजीवन र धर्म स्वयम् सञ्चालित रहन्थे । प्राचीन वरुणका नियमलाई ऋत भनेर वरुण र ऋतबीच वेदले प्रायः समीकरण गरेको छ ।

त्यस कारण प्राचीन ऋतका पालक अङ्गीरसका गोत्रोत्पन्न कुत्स वरुण अर्थात् ऋत (आकाश, पृथ्वी र समुद्र) सित आफ्नजा अधिकांश सूक्त र मन्त्रमा प्रार्थना गरिरहेका छन् ।

ऋग्वेदका लालित्यपूर्ण र अत्यन्त सुन्दर कविताहरूमध्ये एउटा हो कुत्स अङ्गीरसद्वारा प्रणीत उषःसूक्त (१।११३) । त्यस उषःसूक्तमा रहेका दार्शनिक विचारहरू तिनकै विश्वेदेवाः (जनसाधारण) प्रति लक्षित १/१०५औँ सूक्त । यस सूक्तलाई संक्षेपमा हेरौँ-

'अन्तरिक्षमा चन्द्रमा र आकाशमा सूर्य (अर्थात् चन्द्रमाभन्दा सूर्य टाढा) गतिमान् हुन्छन्, ए सुनौला विद्युत् ! तिमीहरूलाई फेला पार्न मानिसहरू असमर्थ छन् । अतः हे आकाश ! हे पृथ्वी (रोदशी) ! मेरो पीडालाई बुझ' । (१) अर्थात् मनुष्यबाट ऋत टाढा पुग्यो, त्यस कारण कुत्स पीडित भए ।

'धनको इच्छा भएकाहरू धन पाउँछन्, नारी पति पाउँछे । ती दुवै मिलेर सन्तान जन्माउँछन्, ए रोदशी ! मेरो कष्टलाई बुझ ।' (३) सांसारिकता चलिरहेको छ । प्राचीन ऋतभन्दा पृथक् दिशामा छ । अतः कुत्स पीडित छन् ।

'म सबैसित र ती युवा अग्निसित पनि सोध्छु- पुराना ती ऋत (नियम) कता गए ? ती पुरानो ऋत पालन अहिले को गरिरहेको छ ? ए रोदशी (आकाश पृथ्वी) मेरो दुःख बुझ' (४) ।

अर्थात् त्यो प्राचीन ऋतको स्वर्णयुग कहाँ गयो ? त्यस युगको न्याय समानता र पारस्परिक सहयोग के भए ? कतै बाँकी छ यस द्वापरयुगमा भने त्यो ऋतका पालनकर्ता को नै छ ? कुत्सको यो साह्रै गम्भीर अर्थको प्रश्नलाई द्वन्द्ववादी प्रश्नको रूपमा प्रस्तुत गर्ने हो भने 'त्यो आदि साम्यवाद कहाँ गयो ? अहिलेको वर्ग-विभाजित समाजमा समानताको त्यो सामाजिक नियमको पालन कसले गरिरहेको छ र कहाँ त्यसो भइरहेछ ? भन्ने रूपको हुनेछ ।

आफ्नो त्यसै प्रश्नमाथि थप बल दिन कुत्स फेरि भन्छन्- 'ए देवगण ! पृथ्वी, अन्तरिक्ष र आकाशजस्ता तीन ठाउँमध्ये प्रकाशवान् आकाश तिम्रो ठाउँ हो, भन त देवगण ! तिम्रा ऋत (सत्य) र अनृत (असत्य) के हुन् ? तिम्रा ती प्राचीन आह्वान के भए ? ए रोदशी ! मेरो विह्वलतालाई बुझ ।' (५)

ऋत र अनृत 'सत्य र असत्य तथा धर्म र अधर्मबीच आफ्नो युगमा अभेद बढ्दै गएकोलाई कुत्सले औंल्याएका हुन् । त्यसरी 'के नै आज बाँकी रह्यो र ?' भनी गुनासो गरेपछि 'त्यो सत्ययुगको आह्वान अर्थात् सन्देश र जीवनपद्धति कता गयो ?' भनी कुत्स आफ्नो पीडा पोख्छन् ।

आफ्नो समाजको वर्तमान चरित्रको व्याख्या गर्न कुत्स देवगणलाई हाँक दिंदै भन्छन्-

"ए देवगण ! हाम्रा (आजका) धर्म र नियमका आधारमा के हुन् ? वरुणको त्यो व्यवस्था कहाँ छ ? (आजका) अर्यमा (देवता) दुष्टहरूबाट कसरी हामीलाई पार लगाउनेछन् ? (६)

युगान्तका यी तीता र गम्भीर सवालले कुत्सलाई कति पीडित तुल्याएका रहेछन् भन्नेलाई तिनले आफ्नैबारे दिएका उपमाले प्रस्ट पारेको छ- "तिर्खाएको मृगलाई ब्वाँसाले खाएको सरह मनको पीडाले मनलाई खाइरहेछ, हे रोदशी ! मेरो दुःखलाई बुझ ।" (७)

"आकाशका यी पाँच बहादुरहरू- अग्नि, वायु, सूर्य, इन्द्र र विद्युत् जानुन् मैले स्तोत्रका रूपमा गरेको यी प्रश्नहरू देवताहरूलाई सुनाएर फर्केर आऊन् ।" (८)

कुत्सलाई जबाफ पाइनेमा विश्वास रहेको देखिँदैन । त्यस कारण समेत तिनी अतिपीडित छन् ।

आफ्ना अन्य सूक्तहरूमा कुत्सले आफूभन्दा पहिलेका निकै व्यक्तिहरू र तिनीहरूले भोग्नुपरेको पीडा र पाएको सहायताबारे अति संक्षेपमा चर्चा गरेकाबाट तिनी सामाजिक गतिविधिका अध्येता रहेका जस्ता देखा पर्छन् । इतिहास र वर्तमानबाट तिनमा नैराश्य र पीडाको बोध भएको देखिन्छ । तथापि कुत्स अङ्गीरस नैराश्यवादी छैनन् भन्ने तथ्य तिनको उच्च काव्यात्मक सूक्त- उषःसूक्त (१/११३) मा प्रस्ट देखा पर्छ । सौन्दर्यचेत, रसबोध, लालित्य, सकारात्मक भाव, सुन्दर शैली आदिले गर्दा यो सूक्त ऋग्वेदमा रहेका विश्वामित्रको नदीसूक्त र सूर्याको सूर्याविवाह सूक्तजस्ता सुन्दरतम सूक्तहरूभन्दा पनि यो श्रेष्ठ छ । त्यस सूक्तका केही मन्त्र अब हेरौँ ।

"ज्योतिहरूमा पनि श्रेष्ठ यी ज्योति प्रकट भइन् । सर्वत्र अद्‌भुत प्रकाश फैलियो । सूर्यबाट जसरी रात्रिले जन्म लिएकी थिइन् । उषाको निम्ति तिनले त्यसै गरी ठाउँ दिइन् ।" (११३/१)

"सेती बाच्छीझैँ चम्किँदै उषा आइपुगिन्, यिनको निम्ति रात्रिले ठाउँ छोडिदिइन् । अमर आकाशमा एक-अर्कीसित बाँधिएकी यी दुवै क्रमिक रूपले एक-अर्कापछि हिँड्दै एक-अर्काको वर्णलाई मेटिदिन्छन् ।" (११३/२)

त्यो वैदिक युगमा रहेको आर्य र असुर वर्णबीचको भेदविरुद्ध ऋतका प्रवक्ता कुत्स अङ्गीरसद्वारा काव्यात्मक विरोधको मानवीय दर्शन कल्याणकारी दर्शनद्वारा प्रेरित यो अतिसुन्दर ध्यानयोग्य छ ।

"यी दुवै दिदी-बहिनीको बाटो एउटै हो, देवताहरूको प्रेरणाबाट यी दुवै निरन्तर त्यस बाटोमा हिँडिरहन्छन्, एउटै मन भएका उषा र रात्रि फरक वर्णका छन् तथापि आपसमा ठक्कर खाँदैनन् ।" (११३।३)

एउटै ऋतमा हिँडिरहेका देव र असुरहरूबीच भने त्यो युगमा निरन्तर युद्ध छ । माथि चर्चा गरिसकिएको यिनकै सूक्त १०५ सँगै राखेर यो सूक्त पढेमा कुत्सको पीडा विह्वलता र विलापलाई अझ प्रस्टतासाथ बुझ्न सकिनेछ । ऋतको युग र परिवेशमा वर्णहरूबीच ठक्कर थिएन, अहिले किन यस्तो भन्ने नै तिनको प्रश्न हो ।

"दीप्तिमति-प्रवर्तयित्री कान्तिमती उषा आइन्, हाम्रोनिम्ति तिनले कर्मक्षेत्रको ढोका खोलिदिइन्, संसारलाई आ-आफ्ना काममा प्रेरित गरेर धन र ऐश्वर्य प्रकट गरिन् ।" (११३।४)

धर्मकी प्रतिरुपिणी देवी उषा र मनुष्यका कार्यबीच समीकरण गरेर यो कुत्समन्त्रले धर्म र कर्मबीच समन्वय स्थापित गर्न खोजेको छ । यहाँ भक्तिको चर्चा छैन ।

'कुप्रेर सुतेकाहरूलाई यी धनेश्वरी उषा सचेत तुल्याउँदै भोग, आरोग्य, धन, दृष्टि अदितिर प्रेरित गर्दै युवकहरूलाई प्रकाशले भरिपूर्ण पारिदिन्छिन् ।' (११३/५) कुत्सले यो सानो

मन्त्रद्वारा मानव र प्रकृतिबीचको तादात्म्य र अन्योन्याश्रयलाई प्रकट गरेका छन् ।

"राज्य, यश, यज्ञ (दैनिक कार्य) र आर्जन कार्यतिर मानिसलाई प्रेरित गर्ने यी उषाले सबै भुवनलाई ढाकिन् ।" (११३/६)

"यी उज्ज्वलवसना फक्रिँदी युवती सबै पार्थिव धनकी स्वामिनी हुन्, आकाशकी यी छोरी सौभाग्यद्वारा फक्रन्छिन् । यिनी आज यहाँ फर्कुन् ।" (११३/३)

"रोजरोजै आउने उषाहरूमध्ये यी उषा पहिलेकै बाटोमा हिँड्दछिन् । ज्युँदाहरूलाई प्रेरणा दिने उषा मरेतुल्यहरूलाई पनि सचेत तुल्याउँछिन् ।" (११३/८)

"हे उषा ! हविदाननिम्ति तिमीले आगोलाई प्रदीप्त तुल्यायौ र अँध्यारोलाई सूर्यप्रकाशद्वारा मेट्यौ । यसरी देवगणका निम्ति समेत हितकारी कार्य गऱ्यौ ।" (११३/९)

"जो उषाहरू फक्रेर गएका थिए र अब पनि फक्रनेछिन्, अहिलेकी यी उषा कतिबेर रहनेछिन्- जसले पहिलेकी उषाको निम्ति सोचविचार गरिन् तिनै आजकी उषा भविष्यकी उषाहरूलाई पनि स्वागत गर्छिन् ।" (११३/१०)

अन्तिम सत्यमा भूत, वर्तमान र भविष्य भन्ने कालभेद छैन भन्ने उच्चतम वैज्ञानिक-दार्शनिक सिद्धान्तलाई यस मन्त्रले अत्यन्त सरल र काव्यात्मक तवरले प्रस्तुत गरेको छ ।

"जसले पुराना उषाहरू फक्रँदा देखेका थिए, तिनीहरू मरेर गइसके, यिनलाई हामी देखिरहेका छौँ । अब फक्रँदै भोलि उदाउने उषाहरूलाई भोलिकाहरूले देख्नेछन् ।" (११३/११)

भविष्यमाथि र समुदायको रूपमा मानवको अमृतत्त्वबारे यस्तो अडिग विश्वास तथा आस्था यी ऋषि कुत्स अङ्गीरसबाहेक वेदका अन्य कसैमा देखा परेको छैन । त्यस विश्वासले गर्दासमेत माथि मैले चर्चा गरिसकेको सूक्त ऋग्वेद १०३/४ मा "म सबैसित

र ती युवा अग्निसित सोध्छु- पुराना ती ऋत (नियम) कता गए ? ऐ रोदशी (आकाश, पृथ्वी) ! मेरो यो दुःख बुझ" भनी कुत्सले आफ्नो हृदयमा उब्जेको गहिरो पीडा प्रस्तुत गरेका थिए । आफ्नो समाजको भविष्य उज्ज्वल रहनु अनिवार्य छ, भविष्यमा पनि वर्तमानझैँ सुन्दरी, कर्मप्रेरिका, चैतन्यप्रदायिनी उषा फक्रने नै छिन्, तर त्यो भविष्य आनन्दमय बनाउने हो भने भूतकालका असल धर्म र नियमका आधारमा वर्तमानलाई पनि उज्ज्वल बनाउनुपर्छ भन्ने आधुनिक शब्दावलीको सामाजिक दर्शन ऋषि कुत्समा बलियो रहेको देखा पर्छ ।

कुत्स भन्दै जान्छन्- "हे उषे ! तिमी अटल रहेर ऋतको पालन गर्छ्यौ, सुखदायिनी, प्राणी मात्रको निम्ति सुखदायी, उज्ज्वल प्रकाशबाट जन्मेकी छ्यौ तिमी प्राणीहरूमा स्वर-सञ्चारिका हौ । त्यस्ती तिमी आज यहाँ प्रकट हुन्छ्यौ, भविष्यमा पनि तिमी फक्रँदै जानेछ्यौ । अजर अमर यी उषा आफ्नै इच्छाले-स्वत्वले गर्दा गतिमान् छयौ ।" (११३/१२/१३)

यसपछि दुई मन्त्र ११३/१४ र १५ ले माथिकै कुरालाई शब्दान्तरद्वारा दोहोऱ्याएका छन् । "मनुष्यहो ! उठ, हामी सबैका प्राणरूप सूर्य उदाए, अन्धकार हट्यो, सूर्यको निम्ति उषाले बाटो देखाइन्, हामी सबै आयुवर्धक ठाउँमा पुगिसक्यौँ ।" (११३/१६)

कुत्स अङ्गीरसको यस सूक्तले अक्षर, अविनाशी, आद्यन्तरहित महाकालको उषारूपको स्तुतिगान गर्दै थप चार मन्त्र प्रस्तुत गरेको छ । कुत्सको युग वैदिक मन्त्रको उपयोगद्वारा अग्निको अर्चना अर्थात् हवि अर्पण गरिने यज्ञको युग वैदिक- आर्ययुग थियो । तिनीले मानव-कल्याणको निम्ति *तन्नो मित्रो वरुणो मामहन्तामदितिः सिन्धुःपृथिवी* उत द्यौः भनी सूक्तको अन्तमा 'मित्र, वरुण, अदिति, समुद्र, पृथिवी र आकाशले हाम्रो निम्ति मङ्गलकामना गरून् र हाम्रा प्रार्थनालाई अनुमोदित गरून्' भनी इच्छा प्रकट गरेको छ ।

यस सूक्तमा रहेका यी महत्त्वपूर्ण कुरा द्रष्टव्य छन्-

-प्रकृति र मानवबीच एकात्म अन्योन्याश्रय, अध्यात्मवादी, पापपुण्यका फलदाता भाग्यविधायक ईश्वरवादी विचारको अभाव आदिमाता अदिति र उषाबीच अभेद दृष्टि, कविता शाश्वत मूल्य, मानवीय अस्तित्वको गरिमाप्रति जागरूकता, प्रत्येक मन्त्र लालित्यले भरिपूर्ण ।

अब प्रश्न उठ्छ- कवि कुत्स अङ्गीरसमा सूक्त १०५ र ११३ मा प्रकट यी उच्चस्तरीय मानवतावादी दर्शनको उद्‌भव कसरी भयो ?

ऋग्वेदका दशवटै मण्डलमा जे-जस्तो रूपमा सङ्घर्ष र शत्रुभाव प्रकट भएको छ त्यसबाट वैदिक मन्त्रको प्रयोग गर्ने आर्य (देव) र मन्त्रहीन यज्ञकर्ता असुर (अनार्य होइनन्) बीच ठूला वा साना सङ्घर्ष र युद्धहरू चलिरहेछन् भन्ने विदित हुन्छ । ती सङ्घर्ष र युद्धहरूबारे अर्थात् तिनको इतिहासबारे कुत्समा प्रशस्तै जानकारी छ । शताब्दीहरूमा फैलेका ती युद्धका अन्तिम समयतिरका (सम्भवतः कुरुक्षेत्र-युद्धकै हाराहारीका) हुन् कुत्स । कुरुक्षेत्रयुद्ध विक्रमपूर्व १४६० तिर भएको अनुमान छ अचेलका भारतीय र पश्चिममा अध्येताहरूको । मलाई पनि त्यस्तै लाग्छ । तथापि ती युद्धहरू वैदिक युग (वि. पू. १७००-१५००) भन्दा पहिले सिन्धुसभ्यता (वि. पू. २८००-१८००) कालिक र केही त त्यसभन्दा पनि पहिलेका घटना ठहरेमा सत्यको बढी नगिच पुगिनेछ कि भन्ने मलाई लाग्न थालेको छ । यो काल-निर्धारण नगरेसम्म ऋग्वेदमा उल्लिखित ऋत, वरुण, अर्यमा, उषालाई समाजको सन्दर्भमा बुझ्न मेरो निम्ति गाऱ्हो हुने गरेको छ ।

त्यो प्राचीन युगको सामाजिक गतिमन्तता अत्यन्तै मत्थर थियो । अतः इतिहासका पुराना घटनाबारे कुत्सले वर्तमानको नजिक जस्तो ठानेर त्यस कारण शत्रुतालाई बिर्सँदै घटनाका प्रकृति र पात्रहरूप्रति कारुणिकतायुक्त वेदनाका भावनालाई पोखे ।

विगत इतिहासका दारुणताको ढाकछोप गर्ने उद्देश्य कुत्समा देखिँदैन । भूतकाल सधैं र सर्वत्र सत्ययुग रहने गर्थ्यो भन्ने यो विक्रमीय एक्काइसौँ शताब्दीको आधा अंशलाई पार गरिसकेका हामी नेपालीको निकै ठूलो अंशमा अझै विद्यमान छ भने कुत्समा 'त्यो प्राचीन ऋत कहाँ गयो ? हे रोदशी ! मेरो पीडा बुझ' भन्ने मनोभाव देखा पर्नु त्यति सान्हो अयुक्तिसङ्गत होइन ।

मानव-कल्याण, ऋत (कानुनको सर्वोपरिता) श्रमको महत्त्व भविष्यप्रति आस्था र विश्वास कुत्स अङ्गीरसको मूल परिचय हो ।

समकालीन साहित्य, जेठ २०५७

❑❑❑

३९. विजेता युधिष्ठिरको मन्त्रिमण्डल

विश्वइतिहासबारे आधिकारिक तवरमा आफ्नो निर्णायक मत दिने अधिकार मलाई प्राप्त छैन । मैले हेर्दा भने यो हिमाली उपमहादेशको प्राचीनतम इतिहासमा ज्येष्ठ पाण्डव राजा युधिष्ठिरले कुरुक्षेत्रको युद्धमा विजय प्राप्त गरेपछि आधुनिक संसारले भन्ने गरेको 'मन्त्रिमण्डल' भन्ने संस्थाको गठन गरेका थिए । त्यो संस्थालाई त्यो समयमा मन्त्रिमण्डल भनिएको थिएन, न त त्यो संस्थाका सदस्यहरूलाई 'मन्त्री' नै । तथापि जे गरियो त्यसलाई मन्त्रिमण्डल गठन नै भन्नुपर्छ । युधिष्ठिरले आफ्ना मन्त्रीहरूको कार्य विभाजनसमेत गरेका थिए ।

महाभारत शान्तिपर्वको ४१औँ अध्यायमा युधिष्ठिरले आफ्नो सरकारको कार्यविभाजन गरेर पृथक् कार्यहरू पृथक् व्यक्तिका जिम्मा दिएका छन् ।

कुरुक्षेत्र युद्धको समाप्तिपछि युधिष्ठिरले कृष्ण, सात्यकि, ब्राह्मण-पुरोहितहरू, केही ऋषिहरूलाई अघि लगाएर आफ्ना चारै भाइ तथा नारीहरूसहित यमुना नदीमा गई मारिएका दुवै पक्षका बन्धुबान्धवहरूका नाउँमा जलाञ्जली दिए र एक महिनासम्म यमुना किनारमा नै बसे । त्यहीँ उनले द्रौपदीलाई सँगै लिएर सबै अमृतहरूको श्राद्ध सम्पन्न गरे । त्यो भीषण युद्धमा मारिएका तर आफूले नचिनेकाहरूका समेत युधिष्ठिरले 'और्ध्वदैहिक कार्य' (अन्त्येष्टि) सम्पन्न गरे ।

यी सबै हुँदा युधिष्ठिरमा अत्यन्तै ठूलो शोक उत्पन्न भएको थियो । आफ्नो कारणले त्यत्रो घनघोर युद्ध भयो, जनधनको अति नै विशाल क्षति भयो, पितामह, गुरु, मित्रहरू, आफ्नै छोरा

भतिजहरूसमेत मारिए भन्ने गहिरो पश्चात्ताप युधिष्ठिरमा उत्पन्न भएको थियो । पश्चात्तापले गर्दा उनले वनवासमा जाने र सन्न्यासी भएर भिक्षाटन गरी जीवन बिताउने कुरा गर्न थाले ।

युधिष्ठिरमा युद्धको नरसंहारजनित त्यस्तो विषाद् र वैराग्यविरुद्ध तिनका भाइहरू, द्रौपदी, कृष्ण र ऋषिहरूले गम्भीर विचारहरू प्रस्तुत गर्दै सम्झाउने, बुझाउने चेष्टा गरे । युधिष्ठिरका मात्र होइन कि तिनीलाई सम्झाएर राजकार्यतिर फर्काउन अन्य सबैले प्रकट गरेका विचारहरू यो शान्तपर्वको अध्याय ५ देखि ४० सम्ममा सर्वश्रेष्ठ चिन्तन रहेका देखिन्छन् । द्रौपदीका विचारहरू अत्यन्तै व्यवहारवादी रूपमा प्रकट भएका छन् । तैपनि कसैको केही लागेन ।

अन्त्यमा युधिष्ठिरका पितामह (वीर्यदाताका रूपमा) कृष्णद्वैपायन व्यासले विभिन्न आध्यात्मिक र सांसारिक तर्क र विचारहरूद्वारा युधिष्ठिरको चित्त बुझाए र हस्तिनापुरमा फिर्ता ल्याए ।

राजाको रूपमा युधिष्ठिरलाई पहिलो अभिषेक कृष्णले गरे । त्यसपछि तिनको आज्ञाले धृतराष्ट्र र अन्य प्रजाले युधिष्ठिरको अभिषेक गरे । त्यो राज्याभिषेक हुँदा द्रौपदी युधिष्ठिरसँगै बसेकी थिइन् ।

यहाँ ध्यानयोग्य के छ भने युधिष्ठिरको प्रथम अभिषेक कुनै ब्राह्मण-पुरोहितले होइन् (तिनीहरू स्वस्तिवाचन मात्र गरिरहेका थिए) कि वृष्णि शाखाका यादव गैरक्षत्रिय कृष्णले गरे ।

राज्याभिषेकद्वारा आफ्नो हातमा राज्यभार लिएपछि युधिष्ठिरले धृतराष्ट्रलाई 'राजा'भनी घोषित गर्ने काम सबभन्दा पहिले गरे । तिनले भने- "मेरा जेठा पिता महाराज धृतराष्ट्र हाम्रा सामु देवतासमान छन् । तपाईंहरू (ब्राह्मण, प्रजा र सबै वरिष्ठहरू) मेरा निम्ति कल्याण र प्रिय कार्य गर्ने इच्छा गर्नुहुन्छ भने पहिले महाराज धृतराष्ट्रको प्रिय कार्य गर्नुहोला । पहिले वहाँप्रति जस्तो सम्मान र प्रिय कार्य गर्ने गर्नुहुन्थ्यो त्यसैअनुसार अब पनि गर्दै

जानुहोला । यी हाम्रा, तपाईंहरूका र जगत्का स्वामी हुन्, सबै पाण्डव वहाँकै अधीन छन् ।"

मर्यादाक्रममा धृतराष्ट्रलाई त्यसरी सर्वोच्च स्थान अर्पित गरेपछि युधिष्ठिरले ब्राह्मणहरूका साथै समारोहमा उपस्थित सबै प्रजालाई बिदा गरे । अनि मात्र तिनीले भाइ भीमसेनलाई युवराज पद दिए ।

भीमसेनपछिको दोस्रो पद विदुरलाई दिइयो । "मन्त्रणा, निर्णय, शत्रुहरूसित सन्धि, युद्ध अभियान आदि राजनीतिका षड्गुणका कार्यबुद्धि सम्पन्न विदुरलाई दिइयो ।" विदुरले जिम्मा पाएका कामहरू प्रधानमन्त्रीका हुन् भन्ने प्रस्ट छ ।

सञ्जयलाई युधिष्ठिरले अर्थमन्त्री बनाए- "कर्तव्याकर्तव्यका विषय, तथा आम्दानी खर्चका विचारनिम्ति सञ्जयलाई नियत गरियो ।"

नकुल रक्षामन्त्री बनाइए । सेनाको परिणाम, तिनका भोजन र वेतनका साथै सेनासम्बन्धित सबै काम नकुलको जिम्मामा दिइएको देखिन्छ । त्यो युगमा शान्तिको समयमा होइन कि युद्धस्थलमा मात्र प्रधान सेनापति नियुक्त गरिन्थ्यो ।

अर्जुन गृहमन्त्री बनाइए । महाभारत भन्छ- "दुष्टहरूको दमन तथा शत्रुराज्यमाथि आक्रमणको भार युधिष्ठिरले अर्जुनमाथि राखे ।"

पाण्डवहरूका आफ्ना पुरोहित धौम्य थिए । द्रौपदी स्वयम्बरभन्दा पहिले नै पाण्डवहरूले उनलाई आफ्नो पुरोहितमा राखेका थिए । बाह्रै वर्षको वनवासमा रहँदा पुरोहित धौम्य पाण्डवहरूसँग वन गएका थिए । ती धौम्यलाई युधिष्ठिरले आफ्नो संस्कृतिमन्त्रीमा नियुक्त गरेको देखिन्छ । वैदिक कार्य, आचारशास्त्र आदि र ब्राह्मणसम्बन्धित कार्यहरूको जिम्मा धौम्यलाई दिइयो । धौम्यलाई बडागुरुज्यु भनेपछि हुने कुरा त्यसरी देखियो ।

युधिष्ठिरले आफ्ना भाइ माद्रीपुत्र सहदेवलाई निजी सचिव र मुख्य अङ्गरक्षक पार्श्ववर्तीमा नियुक्त गरे। सहदेवलाई सधैँ आफ्नो समीप बस्न र निरन्तर जागरूक रही जस्तोसुकै अवस्थामा पनि राजाको रक्षा गर्ने काम दिइयो।" यो भनाइबाट सहदेवले राजदरबार सम्बन्धित कार्यभार पनि पाए भन्न सकिन्छ।

यस सम्बन्धनमा मनमा अङ्कित गर्नुपर्ने के देखिन्छ भने सम्भवतः राज्याभिषेक राजासँगै राज्यासनमा बसी रानी भएकी हुनाले होला द्रौपदीलाई कुनै थप कार्यभार दिएको देखिँदैन।

यति जानकारीहरू महाभारत, शान्तिपर्व अध्याय ४१-१-१४ मा दिएपछि १५औँ श्लोक भन्छ- "यी सबैबाहेक युधिष्ठिरले जुन कार्यनिम्ति अन्य जो पुरुष उपर्युक्त थिए योग्यतानुसार तिनीहरूलाई ती कामको जिम्मा दिए।"

यस सन्दर्भमा अन्य दुई कुरा पनि ध्यानयोग्य छन्। भीमलाई युवराज घोषणा गर्दा युधिष्ठिरले उनलाई थप कुनै कार्यको जिम्मा दिएनन्। कार्यविभाजन गरिसकेपछि युधिष्ठिरले 'आफ्ना सबै मन्त्रीहरूलाई महाराज धृतराष्ट्रका कामहरूबारे संयुक्त जिम्मेवारी' दिएको देखिन्छ।

यी सबै कार्य गर्दा कृष्ण हस्तिनापुरमा नै थिए। प्रस्ट छ कृष्णसितको रायसल्लाहबाट युधिष्ठिरले आफ्ना मन्त्रीहरूका चयन र कार्यविभाजन गरेका हुनैपर्छ।

त्यति गरेपछि युधिष्ठिरले घर नभएका आफ्ना भाइहरू, युवराज भीमसेनलाई दुर्योधनको, गृहमन्त्री अर्जुनलाई दुःशासनको, रक्षामन्त्री नकुललाई धृतराष्ट्र पुत्र दुर्मर्षणको 'दुःशासनको भन्दा पनि श्रेष्ठ' तथा सहदेवलाई दुःशासनको अर्को भाइ दुर्मुखका घरहरू तथा युद्धमा मारिएका ती धृतराष्ट्र पुत्रका घरहरूमा रहेका सबै भोगविलासका सामग्रीहरू र सुन्दरीहरू पनि घर पाउनेहरूले पाएका थिए भन्ने कुरा शान्तिपर्वमा देखिन्छ।

अन्य मन्त्रीहरू- विदुर, सञ्जय, युयुत्सु, धौम्य र सुधर्माहरूका घर हस्तिनापुरमा रहेका हुँदा राज्यका तर्फबाट तिनीहरूलाई घरहरू दिइएनन् ।

त्यति गरिएपछि सात्यकिलाई लिएर कृष्ण अर्जुनको घरमा बस्न गए ।

मन्त्रीका चयन, तिनका कार्यविभाजन तथा मन्त्रीहरूका आवासको बन्दोबस्त गरेपछि बाँकी सबै काम कुरुक्षेत्र युद्धभन्दा पहिले रहेका व्यवस्थाअनुसार नै चलाउन थालियो । त्यति सबै बन्दोबस्त मिलाएपछि युधिष्ठिरले आफ्ना गुरुसाथै अघि लगाएर भाइहरूसँगै भीष्मपितामहलाई भेट्न र शिक्षाग्रहण गर्न गए ।

गोरखापत्र, १४ साउन २०५७

❑❑❑

४०. सामाजिक सहजीवन हिन्दू जीवनपद्धतिको मूल परिचय

संविधानतः नेपाल हिन्दू अधिराज्य हो । प्रश्न उठ्छ हिन्दू राज्य भनेको के हो ? यो प्रश्नलाई पूर्णाङ्ग जबाफ दिने हो भने बृहत् पुस्तक नै लेख्न सकिन्छ । संक्षेपमा भन्ने हो भने हिन्दू अधिराज्य भन्नुको अर्थ हिन्दू जीवनपद्धति अनुसरण गर्ने संवैधानिक राजतन्त्रात्मक देश नै हिन्दू अधिराज्य हो ।

हिन्दू जीवनपद्धति भन्नुको अर्थ के हो भन्ने बुझ्न आजको अनिवार्य आवश्यकता हो ।

भाग्यवादी हुनुलाई प्रा. डोरबहादुर विष्टले आफ्नो **भाग्यवाद र विकास** भन्ने अङ्ग्रेजी भाषाको पुस्तकमा (विशेषगरी नेपालको रुचि राख्ने विदेशीहरू निम्ति लेखिएजस्तो देखिने) हिन्दू जीवनपद्धतिको रूपमा लेख्नुभएको छ । नेपाल भाग्यवादी देश भएकाले यो देशको विकासमा यहीँका जनतामा गम्भीर रुचि छैन, यो देशको विकासनिम्ति गरिने राष्ट्रिय र विदेशी लगानीहरू नेपाली भाग्यवादीले गर्दा पींध नभएको घैंटोमा खन्याएसरह हुनेछ भन्ने विचार त्यो पुस्तकको निचोड हो ।

नेपालको सवा दुई करोड जनसङ्ख्यामा भाग्यवादीहरू छैनन् भन्नु असत्य ठहरिनेछ । परन्तु राष्ट्रको रूपमा नेपाल मात्र होइन संसारको कुनै देश र राज्य पनि भाग्यवादी रहेका देखिएको छैन । संवत् २००७ सालपछिको नेपाललाई भाग्यवादी भन्ने कुनै ठाउँ छैन । प्रजातन्त्रतिर त्यो वर्ष भएको विशाल परिर्वतनपछि यो देशमा आधारभूत महत्त्वका तथापि अपर्याप्त परिवर्तन र समाजको रूपान्तरण नै भएका छन् । श्री ५ कै इच्छाबाट नेपालको राजतन्त्रले

आफूलाई संवैधानिक भनी घोषणा गर्नु त्यस्तो आधारभूत प्रजातन्त्रिक महत्त्वको परिवर्तन हो जो भाग्यवादको यथार्थ उल्टो दिशामा अघि बढेको ठहरिन्छ । भाग्यवादीले देशमा विश्वविद्यालयहरू स्थापना गर्ने, पञ्चवर्षीय विकास योजनाहरू बनाएर विकास गर्ने, जनप्रतिनिधित्वनिम्ति व्यवस्था गर्ने, स्वतन्त्र परराष्ट्र सम्बन्धहरूलाई गहिरो र व्यापक बनाउने कामहरू गर्दैनन् । गैरनेपाली जीवनपद्धतिलाई प्रश्रय दिई विदेशी धर्म र सामाजिक व्यवस्थालाई निम्ता दिने प्रवृत्तिले मात्र २००७ मा र त्यसपछि भएका परिवर्तन भाग्यवादी भनी निन्दा गर्छ ।

के सत्य हो भने राजा जयस्थिति मल्ल (वि. सं. १४३७-१४५२) को राज्यकालमा ब्राह्मण पौरोहित्यको समेत बिगबिगी बढी नेपालमा पहिलोपल्ट जातपात विभाजनलाई ऐनअन्तर्गत मान्यता प्रदान गरी जातका आधारमा समेत दण्डव्यवस्थाका कानुन जारी गरिए । त्यसो गर्नुलाई नै भाग्यवाद भन्न सकिन्न यद्यपि त्यो विभाजनले भाग्यवादीहरूलाई मद्दत अवश्य गरेको थियो जो जहानियाँ शासनको संवत् १९९० भन्दा केही वर्ष पहिलेसम्म चरममा पुगेको थियो । त्यो चरम स्थिति पनि नेपालमा केही छिमेकी राज्यका केही प्रान्तका जस्तो थिएन । अन्यथा भारतमा महात्मा गान्धीले 'हरिजनोद्धार आन्दोलन' नै चलाउनुपर्ने थिएन । जयस्थिति मल्लभन्दा पहिले नेपालमा जातपातको विभाजनले कानुनी मान्यता पाएको थिएन जुन मान्यता छिमेकी भारतको मगधमा गुप्त साम्राज्यको प्रारम्भदेखि रहेको थियो ।

हिन्दू जीवनपद्धतिको यथार्थ रूप मानववाद हो । यो मानववादी धर्ममा ईश्वरवाद भने निर्णायक चरित्र होइन यद्यपि आज पनि अधिकांश हिन्दूहरू कुनै न कुनै प्रकारले ईश्वरवादी छन् ।

वैदिक युगभन्दा सिन्धुसभ्यतामा नै हिन्दू-जीवनपद्धति सुरु भयो भन्ने मान्यतामा उहिलेका भारतीय विद्वान्हरूमध्ये अधिकांश पुगेको देखिन्छ । सिन्धुसभ्यताको युगको प्रारम्भमा वैदिक आर्यहरूको

पनि सक्रियता थियो यद्यपि सिन्धुसभ्यतामा उच्चस्तरीय नगरायण सुरु भएपछि वैदिक आर्यका स्थिति भने पशुपालन तथा कृषकका रूपमा देवजन र ऋषिजन (पशुपालन र कृषकका रूपमा)नगरबाहिरका ग्रामीण इलाकामा बस्थे । ती ग्रामीण समुदाय र सहरवासीबीच कस्ता पारस्परिक प्रभाव थिए भन्ने कुराका केही सङ्केतहरू पाइन्छन् । देव र महर्षिजन नगरसभ्यतालाई त्यस बेला विरोध गर्थे । उता गाउँमा गोधन र कृषिबाट हुने उत्पादनबेगर नगरजीवन चल्न सक्तैनथ्यो । त्यस कारण नगर र गाउँबीच युद्ध र सङ्घर्ष पनि हुने गर्थे भन्ने कुराका प्रमाण 'त्रिपुरवध' र 'ऋष्य शृङ्ग मिथक' हरूमा पाइन्छन् । नगर र गाउँबीच सुसम्बन्धको उदाहरण पृथु वैन्यको कथामा उपलब्ध छ । सोबाहेक सिन्धुसभ्यतामा देखिएको वैदेशिक व्यापारका मुख्य वस्तुहरूका उत्पादन (औद्योगिक घरेलु कलाका) गाउँमा बस्ने शिल्पकारहरू नै गर्ने गर्थे । सैन्धव नगरवासीहरू अवैदिक रहेका हुँदा देवासुर-सङ्ग्रामहरूका रूपमा नगर र गाउँबीच कैयौं युद्धहरू भए जसमध्ये कृषिनिम्ति चाहिने जललाई सैन्धवहरूले नदी स्रोतमा हालेका बाँधका कारण वृत्रको संहार र (बाँध फोर्ने काम) इन्द्रले मरुतगणको सहायताबाट गरेका थिए ।

युद्धहरू हुँदै जान्छन्, जीवनपद्धति पनि चलिरहन्छ । सैन्धवहरूका जीवनपद्धति सप्तमातृकाका आराधना साङ्ख्य दर्शन र योगपद्धति आधारित थिए जसलाई वैदिकहरूले क्रमशः ग्रहण गर्दै मातृका प्रधानतालाई परिवर्तित रूपमा विशेषगरी प्रकृतिको पूजाका रूपमा वैदिकहरूले अघि बढाए । सैन्धवयुग मातृका-आराधनायुक्त थियो यद्यपि नारीप्रधान भने थिएन । वैदिक समाज आद्योपान्त पुरुषप्रधान थियो र मातृका आराधना गौण मात्र । साङ्ख्य र योग तथा शक्तिप्रधान तन्त्र दुवै समाजमा समान थियो ।

सैन्धव र वैदिक आर्यसमाजमा रहेका उक्त सामाजिक सहअस्तित्वका साथै विभेदले वैदिक आर्यहरूका हात सैन्धवसभ्यता पराजित भएपछि केही शताब्दीनिम्ति प्रायः भङ्गजस्तै भयो ।

यसको अर्थ सैन्धव समाजको जीवनपद्धति नै अन्त्य भयो भन्नेचाहिँ होइन । समाजको नेतृत्व वैदिक आर्यहरूको ग्राम्य जीवनमा आए तापनि राजनीतिक पराजयपश्चात् यत्रतत्र छरिएका (इरानतिर भागेकाहरू समेत) जनसाधारणले आफ्ना पनि असुर उत्पत्तिका मन्त्रद्रष्टा नारी र पुरुष भक्तहरूबारे ऋग्वेदमा प्रशस्त प्रमाणहरू छन् । त्यो सहजीवनले वैदिक आर्ययुगका केही शताब्दीसम्म आफूलाई गौण स्थानमा राख्नुपरे तापनि वैदिक आर्य युगको अन्त्यतिर वैदिक र सैन्धवयुगका मानवीय अवशेषले पुनः उद्धार गरिएको हिन्दू जीवनपद्धतिको रूपमा आफूलाई पुनर्जीवित तुल्यायो । यसरी पुनर्जीवित प्राप्त हिन्दूसंस्कृतिले गैरवैदिक रैथाने समाज (अप्सरा, गन्धर्व, राक्षस, निषाद, खस, दरद, पिशाच आदिआदि) लाई आफूमा समाहित गरेर अघि बढ्यो । यही नयाँ सामाजिक जीवनबाट महावीर जैन, सिद्धार्थ गौतम तथा चार्वाक आदि विभिन्न विचारदर्शन र जीवनपद्धतिको जन्म भए जो वैदिक थिएनन् तर आफू सुरुमा हिन्दू थिए ।

हिन्दू जीवनपद्धतिमा पाइने मानवकल्याण अहिंसा, अक्रोध, समानताको दर्शन, मैत्री, सहिष्णुता र अन्य ईश्वरवादीहरूप्रति सद्भाव र सहिष्णुताको व्यवहार आदिले सिन्धुसभ्यतादेखि आजसम्म हिन्दूपद्धतिलाई जिउँदो राख्न सकेको हो ।

अन्य ईश्वरवादी धर्मलाई निन्दा नगर्नु, त्यस कारण अन्य ईश्वरवादीका धर्ममा परिवर्तन गराएर हिन्दू बनाउने कामलाई हिन्दू जीवनपद्धतिले कहिल्यै स्वीकार गरेन । रामद्वारा समान आधारमा गैरआर्य सुग्रीव र विभीषणसित गाढा मैत्री, उस्तै नारी शवरीप्रति उदात्त सम्मानभाव आदि केही उदाहरण हुन् । ध्यानयोग्य कुरो के हो भने जे-जति देवासुर सङ्ग्राम भए ती सबैजसो इन्द्रत्व प्राप्तिनिम्ति अर्थात् धार्मिक आस्थाका वा जातीय विभेदका कारणले होइन कि सत्तानिम्ति आकर्षणयुक्त राजनीतिक कारणले भए । राजनीतिक सङ्घर्षलाई जातहरूबीचको सङ्घर्ष भन्न मिल्दैन ।

हो, बढी विलासिता र लोभ, क्रूरता बढेको र दयाको अभाव, दानबेगर धनैश्वर्य मात्रको खोजी आदिलाई हिन्दू जीवनपद्धतिले सधैँ घृणा र निन्दा गर्ने गऱ्यो । त्यस कारण सिन्धुको नगरसभ्यताको विनाशको हजार-एघार सय वर्षजति मात्र यो हिमाली उपमहादेशमा दोस्रो नगरायण (आजसम्म चलिरहेको) सुरु गऱ्यो ।

यो सबैको अर्थ यो हिमाली उपमहादेशमा अमानवीय कार्य, अन्याय, शोषण, सामाजिक विभेद, ईश्वरवादको नाउँमा धर्मयुद्ध (नेपालमा होइन भारतमा हिन्दू र बौद्धबीच) चलेनन् भन्ने होइन । नकारात्मक चरित्रका ती अमान्य घटनाहरू राजसंस्थाहरूले पौरोहित्यका सहयोग लिएर राजनीतिक स्वार्थका निम्ति गराएका थिए । ती सबैनिम्ति हिन्दूधर्म (जीवनपद्धति) लाई दोष दिन मिल्दैन ।

विभिन्न जाति, प्रजाति, उपजाति, भाषा र वर्णबीच एकता र आ-आफ्ना व्यवसायका आधारमा सहजीवन त्यस्तो सकारात्मक प्रबल राष्ट्रिय जनशक्ति हो जसका आधारमा नेपालले आफ्नो इतिहासपूर्वकालदेखि राष्ट्रिय स्वाधीनतालाई कायम राख्न सक्यो । त्यही राष्ट्रिय शक्तिका आधारमा भारतले मुस्लिम आधिपत्यको कालमा आफ्नो सामाजिक वर्चस्व जोगायो र दुई शताब्दीपछि नै भए पनि आफ्नो भूमिबाट ब्रिटिस आधिपत्यकारीहरूलाई निर्वासित गरी छाड्यो ।

हिन्दू जीवनपद्धतिका उपर्युक्त पक्षका विषयमा भारत र नेपालबीच प्राचीन कालदेखि समानता छ । यता, केही दशकदेखि (६ दशकदेखि) हिन्दू जीवनपद्धतिको राजनीतिक-सामाजिक दुवै पक्षमा भारत र नेपालबीच पार्थक्य बढ्दै आएको देखा पर्न भने थालेको छ ।

गोरखापत्र, २६ असोज २०५७

❑❑❑

४१. पाण्डवहरूका वंशबारे प्रश्न

महाभारतको केन्द्रीय विषय कुरुक्षेत्रमा अठार दिनसम्म चलेको भीषण युद्धमा संलग्न कौरव र पाण्डवहरूका वंश र पितृ-मातृ परम्परातिर ध्यान दिनासाथ नै विचित्रको स्थिति देखा पर्छ । महाभारत र पुराणहरूले ती दुवै पक्षलाई चन्द्रवंशी भने तापनि विवरणमा जानासाथ अन्योल उत्पन्न हुन थाल्छ ।

नहुष पुत्र ययाति चन्द्रवंशी हुन् । ययातिका दुई पत्नी थिए- देवयानी र शर्मिष्ठा । देवयानीलाई असुरहरूका गुरु शुक्रकी छोरी भनिएको छ । यद्यपि ती नारी सिन्धुसभ्यताभन्दा पनि पहिलेकी महमातृका थिइन् भन्ने कुराको यथेष्ट सङ्केतहरू छन् । ययातिले देवयानीबाट यदु नाउँका छोरा जन्माए । यदुबाट यादव भन्ने वंश चलेको देखिन्छ । यादववंशका सुरसेनकी छोरी हुन् कुन्ती । कुन्तीको पुरानो नाउँ पृथा थियो । कुन्तीले विवाहभन्दा पहिले सूर्यबाट कर्णलाई जन्म दिइन् । पाण्डुकी विवाहिता पत्नी भएपछि ती नारीले पाण्डुबाट होइन कि धर्मराजबाट युधिष्ठिर, वायुबाट भीमसेन र इन्द्रबाट अर्जुन जन्माइन् । नहुष र ययातिसरह यदु वैदिक आर्य थिएनन् कि असुरका नाति थिए ।

ययातिले आफ्नी अर्की पत्नी शर्मिष्ठाबाट पुरु नामक छोरो जन्माए । पुरुको चन्द्रवंशमा शकुन्तलापुत्र भरत जन्मिए । यही वंशपरम्परामा प्रतिपका छोरा शन्तनु जन्मिए । शन्तनुकी प्रथम पत्नी अष्टवसु जनपदकी छोरी थिइन् । तिनीबाट शन्तुनले देवव्रत भीष्मलाई छोराका रूपमा पाए । भीष्म निःसन्तान रहे ।

शन्तनुकी दोस्री पत्नी मल्लाह दास राजले गोद लिएकी छोरी (मत्स्यगन्धा) को अर्को नाउँ सत्यवती थियो । पौराणिक

कथाअनुसार सत्यवतीका पिता उपरिचर वसु थिए । शन्तुनले सत्यवतीबाट चित्राङ्गद र विचित्रवीर्य नामक छोराहरू जन्माए । मत्स्यगन्धा र मल्लाहकी धर्मछोरी रहेकी सत्यवतीले पराशरबाट कृष्णद्वैपायन व्यासलाई जन्माइसकेकी थिइन् । पराशर वशिष्ठका नाति थिए ।

सत्यवतीका दुवै छोरा सन्तान नहुँदै बितेर गए । तैपनि वंशपरम्परा नटुङ्गियोस भनी सत्यवतीले आफ्नो छोरा कृष्णद्वैपायनद्वारा नियोग गराएर विधवा बुहारी अम्बालिकाबाट धृतराष्ट्र र अम्बिकाबाट पाण्डु जन्माउन लगाइन् ।

उपर्युक्त परिस्थितिमा कौरव र पाण्डवलाई मातृकुलबाट भए पनि पितृकुलबाट भए पनि कुन वंशपरम्पराका भनी स्वीकार गर्ने ?

केही विख्यात भारतीय विद्वान्का अनुसार आर्यावर्तमा प्रवेश गर्ने प्रथम आर्यलहरमा रुद्रका एघार गण, मरुतका उनन्चास गण र वसुका आठ गण थिए । यो स्थापनालाई स्वीकार गरेमा रुद्र, मरुत र वसुगणहरू सिन्धुसभ्यताभन्दा पहिलेका आमुदरिया र सरदरिया नदीहरू बीचका फाँटमा रहेका र असुरका रूपमा छट्टिनेभन्दा पहिलेका आर्यपरिवार ठहरिन्छन् । कौरव-पाण्डव युद्धभन्दा कम्तीमा पनि दुई हजार वर्षपहिलेका ती तीनवटा गण थिए भन्ने ठहरिन्छ । त्यो प्राचीन युगमा नारी र पुरुषबीच विवाहले संस्थागत रूप लिइसकेको थिएन् । यसै कारणले त्यो वंशपरम्परा साह्रै नै विशृङ्खलित र एकअर्कासित बाभिएका रूपमा देखा परेका छन् ।

पौराणिक वंशावलीबारे लेख्ता गहन शोधकर्ता एफ. इ. पार्जिटरले आफ्नो 'एन्सियन्ट इन्डियन हिस्ट्री ट्र्याडिसन' नामक अमूल्य ग्रन्थमा अति ठूलो अप्ठ्यारो बेहोर्नुपऱ्यो । तिनीले महाभारत र पुराणहरूको गम्भीर र लामो अध्ययनपश्चात् लेखेका उक्त पुस्तकमा ययातिपुत्र पुरुपछि तम्सुसम्मको सत्र पुस्ता, त्यसपछि बीस पुस्तालाई रिक्त, त्यसपछि दुश्यन्तदेखि एक रिक्त गरी आठ पुस्तापछि

अजमीढसम्म अनि नौ पुस्तापछि ऋक्षको एक पुस्ता फेरि पाँच पुस्ता रिक्त छोडेर संवरणपछि अभिमन्यु र अर्जुनपुत्रसम्मका वंशावली प्रस्तुत गर्न सके ।

तर के अर्जुनपुत्र अभिमन्यु वा कुन्तीका छोराहरू नै कौरववंशी हुन् ? पितातर्फबाट युधिष्ठिर, भीम र अर्जुनहरू कौरववंशी होइनन् । मातातर्फबाट हेर्ने हो भने कुन्ती यादव शूरसेनकी छोरी रहेकी हुँदा तिनीहरू यादववंशी ठहरिनुपर्ने हो । युधिष्ठिर, भीम र अर्जुनलाई पाण्डव भने पनि तिनीहरू पाण्डुका आफ्ना छोरा थिएनन् ।

धृतराष्ट्र र तिनका छोराहरूका स्थिति पनि त्यस्तै छ । पितातर्फबाट हेर्ने हो भने तिनी कृष्णद्वैपायनका वीर्यबाट जन्मिएका देखिन्छन् । मातातर्फबाट हेर्ने हो भने धृतराष्ट या त अज्ञात कुलशील काशीराजाकी छोरी अम्बिकाका वंशज नत्र उपरिचर वसुकी छोरी सत्यवतीका नाति रहेको देखा पर्छन् । धृतराष्ट्रलाई कौरव भन्ने आधार छैन । भन्ने नै हो भने धृतराष्ट्रलाई पराशरका छोरा व्यासका छोरा भन्नुपर्छ । पराशर स्वयम् वशिष्ठगोत्रीय रहेकाले धृतराष्ट्र र पाण्डुलाई वशिष्ठगोत्रीय भन्नुपर्नेछ । तर वशिष्ठ स्वयम् अप्सरा उर्वशीले मित्रावरुणबाट वीर्य प्राप्त गरी जन्माएका छोरा थिए भनी महाभारतले भनेको छ ।

त्यस्ता अन्योल र गोलमान किन देखा पर्छन् भन्नेबारे विचार गर्दा एक ठाउँमाा महाभारतले नै *अनावृता : किल पूरा स्त्रियः आसन् वरानने* (ए सुन्दरी पूर्वकालमा नारीहरू खुला अर्थात् नाङ्गा वा स्वतन्त्र रहने गर्थे) भनी पाण्डुद्वारा कुन्तीलाई भन्न लगाएर कुन्तीले अन्य पुरुषसित समागमद्वारा सन्तान जन्माउन भनी सल्लाह दिएकोतिर ध्यान दिऊँ ।

त्यो यौनस्वतन्त्रतालाई नारीले मात्र होइन, त्यो युगमा सके नारीले भन्दा पुरुषले नै बढी उपयोग गर्ने गरेको देखिन्छ । नारी र पुरुष दुवैतिरका यौन आचारसंहिता त्यो युगमा निकै अर्थमा आजभन्दा फरक थियो ।

सामाजिक आचारसंहिता, समाजविकासको क्रममा महत्त्वपूर्ण रूपले फेरिँदै जान्छन् । पुराणहरू र महाभारतमा प्रतिबिम्बित वैदिक समाजमा नारी वा पुरुषनिम्ति यौन आचासंहिता आजको भन्दा निकै खुला थियो ।

वंश र गोत्रका निरन्तरतानिम्ति पिता वा माताका तर्फमा यौन आचारसंहितामा आजको युगले नियन्त्रण स्थापित गर्ने प्रबल चेष्टा गर्दै आयो तर त्यो प्राचीन युगमा त्यस्तो नियन्त्रण नरहेका वा अपेक्षाकृत खुला रहेकाले वंशानुक्रममा निर्धारण गर्ने मुख्य आधार नै शिथिल थियो ।

तर महाभारत र पुराणहरू लेखिँदाको पछिल्लो युगका (सम्भवतः बुद्धकालपछि संवत् १००० सम्म) लेखकहरू अहिले अभ्यास गर्ने चेष्टा भइरहेको यौन आचारसंहिताद्वारा आबद्ध हुन थालेपछि वंशानुक्रम निर्धारित गर्नु तिनका निम्ति गाह्रो हुने गऱ्यो । सम्भवतः यही कारणले गर्दा महाभारतमा माथि सुरुमा भनिएको दुरुह र कठिन स्थिति लेखकसामु उत्पन्न भएर अन्योलले ठाउँ लियो ।

आजकै एउटा स्थितिलाई उदाहरणको रूपमा लिऊँ । नेपालको ऐनले पारपाचुके व्यवस्थालाई स्वीकार गरेको छ । साथै, अन्तरजातीय विवाह पनि स्वीकृत छ । मैले यो नयाँ व्यवस्थालाई मात्र हेर्न खोजेको हुँ, यहाँ यो नयाँ व्यवस्थाको पक्ष वा विपक्षमा विचार प्रकट गर्न खोजेको होइन । त्यो पृथक् विषय हो ।

पिता र माताबीच पारपाचुकेपछि सन्तानले आफूलाई कुन वंशको ठम्याउने र के आधारमा ठम्याउने ? माता वा पिताले दोस्रोपटक पारपाचुके प्राप्त गरेपछि तिनका सन्तानले आफ्ना पितामह, मातामह, प्रपितामह आदि अर्थात् वंशबारे के आधारमा आफ्ना परिचय दिने ? थर र गोत्रको यो प्रश्नले झन् अप्ठ्यारो स्थितिलाई बेहोर्नुपरिरहेको छ ।

सम्भवतः यही समस्याले गर्दा वर्तमान पश्चिमा संसारमा केही परिवारमा मात्र आफ्ना वंशका आधारमा नाउँ लेख्ने चलन बाँकी छ नत्र भने नाताका दुई वा तीन तह पछिबाट टाढाका नाताका नाउँ त्यहाँ छैनन् ।

यही कठिनाइले होला भगवत्‌गीतामा कृष्णले बाह्रपटक पाण्डव र सो शब्दबाट व्युत्पन्न शब्दको प्रयोग गर्दा कौन्तेय (कुन्तीपुत्र) भन्ने शब्द चौबीसपटक प्रयोग गर्नुपर्‍यो । महाभारतमा पनि 'धार्तराष्ट्रान' का साथै 'गान्धार्यान' भन्ने शब्द पटकपटक प्रयोग गरिएको छ । महाभारतमा 'कौरवान' भन्ने शब्द पनि उत्तिकै प्रयोगमा छ यद्यपि कुरुपछिको युक्ति र इतिहाससम्मत वंशानुक्रम त्यहाँ उल्लेख भएको छैन ।

गोरखापत्र, २२ कात्तिक २०५७

❑❑❑

४२. किरातवंशको इतिहास र लिपिसम्बन्धी केही कुरा

आजभन्दा पन्ध्र सय वर्षजति पहिले लेखिएको **अमरकोशले** *विद्याधराप्सरोयक्षः रक्षो गन्धर्व किन्नरा पिशाचो गुह्यकः सिद्धो भुतोऽमी देवयोनयः* भनेर उत्तरवैदिक कालदेखि वैदिक वाङ्मयमा असुर, देव, दानव र दैत्य भनी गरेको विभाजनभन्दा पृथक् देवयोनीका जातिको कोटिमा ती दस मानव समुदायलाई राखेको छ । त्यसो गर्दा पछि गएर फेरि अमरकोशले नै-

भेदाः किरातशवरापुलिन्दा म्लेच्छजातयः भनेर किरात, शवर, पुलिन्द र भेदहरूलाई देव, असुर, दानव, दैत्य, राक्षस वा पिशाचभन्दा पृथक् म्लेचछजातिको समष्टिमा राख्यो । वैदिक व्यतिरेक- यो हिमाली उपमहादेशबाट बाहिर उत्तर-पश्चिमका जनसमुदायलाई पछि गएर म्लेच्छ भन्ने गरियो ।

म्लेच्छका उत्पत्ति र विकासबारे पृथक् वा बृहत् अध्ययन गरिनुपर्छ । गाईको मासु खानेलाई पुराणहरू र महाभारतले समेत केही ठाउँमा मात्र 'म्लेच्छ' भनेको छ । महाभारतमा आर्य मानिएका पुरुका पिता ययातिका दुई छोरा म्लेच्छ हुन पुगेका उल्लेख छ । यद्यपि महाभारतले भेद, शवर, पुलिन्द, किरात वा पिशाचलाई म्लेच्छ भनेको भने छैन ।

किरातबारे सुरुमा तैत्तिरीय ब्राह्मण ३/४/१२/१ वाजसनेयीसंहिता ३०/१६ र अथर्ववेद १०/४/१४ मा उल्लेख भएको देखिन्छ । *अथर्ववेदले कैरातिका कुमारीका सब्याखनतिभेषजम् हिरण्यभिर्यरभृभिर्गिरिणा मुय सानुष* (सव्या कुमारी किरातहरूका देशमा अवस्थित छ । सुवर्ण औजारद्वारा पर्वत शिखरमा तिनीहरू

जडीबुटी खन्छन्) भनी प्रस्टै किरातहरूबारे उल्लेख गरेको छ । *बाजसनेयीसंहिता* र *तैत्तिरीय ब्राह्मणले* किरातहरूलाई पर्वतका गुफाहरूमा बस्ने 'गुफावासी' जनसमुदाय भनेको छ । पछि गएर किरातहरूका वासस्थान भनी पूर्वीय नेपाली पहाडको उल्लेख गरिएको छ । त्यसबाट पहाडवासी सबै जनसमुदायलाई किरात भन्न खोजिएको भान हुन्छ । मानव धर्मशास्त्र **मनुस्मृति** किरातहरूलाई धर्मबाट भ्रष्ट भएको क्षत्रिय भनेको छ ।

पञ्चविंश ब्राह्मणमा रहेको असमाति नामक राजाका विरोधी दुई पुरोहित किरात र आकुलीबारे चर्चा छ । पञ्चविंश ब्राह्मण (१३/१२/५) मा त्यही शब्दलाई किरात कुलम भनेको बाट किरातका आठ कुल भन्ने अर्थ भनी विख्यात वैदिक सायणाचार्य (अकबरकालीन) ले भनेका छन् । बृहद्देवतानामक विख्यात प्राचीन ग्रन्थ (वेदका अर्थ लगाउने ग्रन्थ) ले पनि किरातआकुलीलाई किरातका आठ कुल भन्ने अर्थ लगाएको छ । किनभने शतपथ ब्राह्मण (याज्ञवल्क्यरचित)ले किरातकुली भनी सो शब्दको पाठ दिएको छ । शाठ्यायक ब्राह्मण र सायणले तथा 'जैमिनीय ब्राह्मण' ले ऋग्वेद १०/५७/१/६०/१ का अर्थ गर्दा पनि त्यसै गरेका छन् ।

सूर्यकान्तद्वारा सम्पादित **वैदिक कोश** (प्रकाशित १९६३) ले वाजसनेयीसंहिता (२०/१६) तैत्तिरीय ब्राह्मणमा २. ४. १५. १ को अर्थ लगाउँदै किरातलाई गुफावासी भने तापनि कुनै पर्वतीय समुदाय भनेका छन् ।

ऋग्वेदमा किरात भन्ने शब्द नै नरहनुमा आश्चर्य छैन । ऋग्वेदका ऋषिहरूले किरातलाई असुरअन्तर्गतको समुदायमा राखे । ऋग्वेदमा बारम्बार शम्बर भन्ने शब्द आएको छ । शम्बर किरातहरूको राजा थियो तथापि त्यसलाई असुर भन्ने गरियो । यक्षहरू आजका याक्खाभैँ किरातका शाखा थिए वा किरातहरू नै यक्षका शाखा थिए भन्ने प्रश्नलाई जबाफ दिनु गाह्रो छ ।

महाभारतको मुख्य विषय कौरव र पाण्डव दुई परिवार (वा दुई पृथक् कुलका दुई परिवार ? केही भारतीय विद्वान्ले कौरव र पाण्डवलाई पृथक् कुलका रूपमा मान्न थालेका छन्) बीच कुरुक्षेत्रमा भएको युद्ध हो । तथापि तुलनात्मक आधुनिक अध्ययनबाट देखिएअनुसार यहाँ शास्त्रमा (ऋग्वेदमा उल्लेख भएका मात्र होइनन्) यहाँ उल्लेख नभएका घटनाहरूलगायत ऋग्वेदपूर्वका अतिप्राचीन घटनाहरूबारे पनि जनश्रुतिका आधारमा उल्लेख भएका छन् । पहिले 'जय' (कृष्णद्वैपायनले आफ्ना शिष्यहरूलाई सुनाएपछि श्लोकबद्ध कथा) त्यसपछि व्यासशिष्य वैशम्पायनद्वारा अर्जुनका पनाति राजा जनमेजयलाई यज्ञमा सुनाएका भारत र अन्त्यमा गौतमबुद्ध पछि कृष्णद्वैपायनले लेखेका भनी नैमिषारण्यम मुनिहरूलाई सुनाउँदा 'महाभारत' मा परिणत भई अन्दाजी आठ सय वर्षसम्म थपघट गरिँदै आज उपलब्ध महाभारतको बृहत् पाठमा प्रशस्त मात्रामा वैदिक वाङ्मयमा समेत चर्चा नपाएका घटनाहरूका विवरण पाइन्छन् । पछिल्लो बृहत् काव्य महाभारतमा समेत उल्लेख नपाएका अतिप्राचीन समयका केही घटनाको उल्लेख इ.पू. २०० देखि सन् ११०० मा लेखिएका पुराणहरूका आधुनिक पाठहरूमा चर्चित भएका छन् । यद्यपि, पुराणहरूले प्राचीन मिथकहरूमा अनुमान र स्वैरकल्पना थपेका देखिन्छन् ।

यसरी हेर्दा यो हिमाली उपमहादेशको अतिप्राचीन इतिहासका घटनाहरू बीज रूपमा तर त्यसका नजिक रहेका विषय हुन् भन्नेमा विश्वास गर्नुपर्ने देखिन्छ । त्यसै कारण महाभारतका स्रष्टाले रामायणलाई वाल्मीकिले महाकाव्य भनेझैँ काव्य नभनी इतिहास (इति+ह+आस, निश्चय नै यस्तो भएको थियो) भन्ने गरे ।

महाभारतको वनपर्वमा 'कैरातपर्व' को नाउँले ३८ देखि ४१ अध्याय गरी चार अध्याय छन् । यी चार अध्यायमा अर्जुन र

किरात भेषधारी किरातेश्वर पशुपति शङ्करबीच युद्ध भएको र त्यसमा अर्जुनको वीरताबाट प्रसन्न भई किरातेश्वर पशुपतिले अर्जुनलाई आफ्नो अमोघ शक्तिशाली पाशुपतास्त्र प्रदान गरेको विवरण छ । त्यो विवरणमा सन्निहित इतिहासबारे जे भनिए तापनि महाभारतले किरात समुदायको अतिप्राचीनतालाई स्वीकार गरेको प्रस्ट छ ।

अर्जुन र किरातेश्वरबीचको त्यो युद्धबारे सन् ५५० का भारविले आफ्नो **किरातार्जुनीयम्** नामक विख्यात महाकाव्यमा लामो वर्णन गरेका छन् ।

प्राचीन किरात जातिबारे निकै पुराणहरूमा उल्लेख गरिएका छन् । तथापि प्राचीन पुराणहरूमध्येको भनिएको वायुपुराण (सन् १००/२००) मा चौधपटक किरातबारे उल्लेख भएको पाइन्छ ।

जाति-उपजाति र जनजातिबारे Tribes in the Mahabharat भन्ने काशी हिन्दू विश्वविद्यालयबाट विद्यावारिधिका निम्ति प्रस्तुत आफ्नो निकै नै महत्त्वपूर्ण शोधग्रन्थ (पछि पुस्तकाकारमा प्रकाशित) मा नेपाल महोत्तरीका डा. कृष्णचन्द्र मिश्रले पन्ध्र ठाउँमा विवरण दिएका छन् ।

इमानसिंह चेम्जोङले **किरातजातिको इतिहास** लेख्नुभएको छ तापनि मैले आजसम्म पढ्न पाएको छैन । त्यस कारण मेरो यो लेख अधुरो नै ठहरिनेछ । यहाँ विषय थियो किरातहरूको सिरिजङ्गा लिपि । मेरो मनमा प्रश्न उठ्छ- ऋग्वेदमा बारम्बार उल्लेख भएका हिमालयको दक्षिणमा सम्भवतः पूर्व कास्मिरदेखि हरिद्वारसम्मको क्षेत्रमा सयवटा गढ बनाई मध्यवैदिककालमा इन्द्र भनिएका राजा दिवोदास (अहल्याका भाइ)सित ४० वर्षसम्मको लामो युद्धमा लागेका किरात राजा शम्बरबारे पूर्णाङ्ग अध्ययन गर्नु आजको युगको बृहत् आह्वान हो । किरातहरू ऋग्वेदको समयभन्दा पनि निकै पुराना हुन् । यक्षराज (किरात राज) कुबेरबारे पुराणहरूमा चर्चा छ ।

असुर, दैत्य, दानव वा म्लेच्छ भन्ने शब्दमा त्यो प्राचीन युगनिम्ति महत्त्व थियो होला तर आज छैन । ती शब्दमा प्रकट घृणा त्यो प्राचीन युगको समाजको भाषा थियो, आज छैन । **अमरकोश**ले यक्ष र राक्षसलाई घृणाको त्यो भावबाट माथि उठाएर देवयोनि भनेकोमाथि ध्यान दिनुपर्छ ।

यो हिमाली उपमहादेशमा ब्राह्मी लिपिलाई संस्कृत भाषाले उपयोग गर्दा सम्भवतः त्योभन्दा पहिलेदेखि हिमालय र दक्षिणमा कम्तीमा ६ वटा प्राचीन प्राकृत भाषा र तिनका लिपिहरू थिए । केही भारतीय विद्वान्‌ले वाल्मीकीय रामायण सुरुमा प्राकृत भाषामा लेखिएको र पछि गएर मात्र संस्कृतमा अनुवाद थियो भनी लेखेका छन् । संस्कृतका विख्यात कथा लेखक गुणाढ्यले आफ्नो अति महत्त्वपूर्ण कृति **बृहत् कथा** प्राकृतको एउटा प्राचीन शाखा रहेको पैशाची भाषामा पहिले लेखेका थिए । किरातहरूको बसोबास क्षेत्र रहेको हिमालयको पश्चिम र उत्तरमा दरद, पिशाच, खस, यक्ष, गन्धर्वहरूका शाखाहरू फैलिएका थिए ।

किरातहरू मङ्गोल उत्पत्तिकै हुन् भन्ने आधारबाट नै जातीय पार्थक्यको प्रश्नलाई हेर्ने हो भने पनि ऋग्वैदिक आर्यहरूले हिमाली उपमहादेशमा प्रवेश गर्नेभन्दा पहिलेदेखि हिमालय क्षेत्रमा किरात जाति थियो भन्नेलाई इन्कार गर्न सकिन्न । त्यसको यक्ष 'याक्खा' शाखाका धनपति लक्ष्मी उपासक कुबेरको वैभव र किरातेश्वरसमेत भनिएका महादेव र हिमालयका राजा हैमवत र तिनकी छोरी उमा, पार्वती, मेनका आदि नै किराती देवी सुम्निमा हुन् कि भन्ने प्रश्नको अन्तिम ठहर गर्नु बाँकी छ । पुराणहरूले देवताहरूको वासस्थान रहेको अमरावती र किरात यक्षराज कुबेरको राजधानी रहेको अलकापुरीका देवका वैभव र विशालताबारे मनग्गे चर्चा गरेका छन् ।

अतः किरात लिपिको प्रथम आविष्कर्ता सिरिजङ्गा थिए भन्नु युक्तिसङ्गत देखिँदैन । लिपि भनेको आविष्कार हुने विषय

होइन । कुन-कुन कारक र प्रक्रियाबाट कुनै लिपिको उद्भव र विकास हुन्छ भन्नेबारे मलाई थाहा छैन । तर, दीर्घ कालखण्डमा लिपिको विकास हुन्छ भन्ने त निश्चित नै छ । प्राचीन पैशाची भाषाको लिपि के थियो ? थाहा छैन । तर, लिपिबेगर त्यो भाषाले पूर्ववैदिक कालदेखि गुणाढ्य (सन् ६००-७००) सम्म आफ्नो अस्तित्व कायम राख्न सकेको थियो । तिब्बत र हिमाली क्षेत्र छिमेकी हुन् तापनि तिनका बीच मानवीय सम्बन्धको मात्र होइन कि तिब्बतमा मानव बसोवास पछिल्लो युगको कथा हो । अतः किराती लिपिले बरु तिब्बती लिपिको विकासमा प्रभाव पार्‍यो होला । के हुन सक्छ भने किरात लिपि पिशाची भाषाको लिपिसित मिल्दो हो अथवा प्राचीनतम कालमा ती दुवै एउटै लिपि रहेका पनि हुन सक्छन् । लुप्त हुँदै गएको पैशाची लिपिलाई सिरिजङ्गाले किरात लिपिको रूपमा सन् ९०० तिर उद्धार गरेका हुन् कि ? सघन अन्वेषणको विषय हो यो ।

यक्ष र किरातबारे यहाँ केही सामान्य चर्चा गर्नु उपयोगी हुनेछ । प्रसिद्ध केनोपनिषद्मा कुनै अदृश्य पराभौतिक आध्यात्मिक तत्त्वको रूपमा यक्षबारे उल्लेख छ । त्यो उल्लेखसँगै उमा हैमवतीले यसबारे संक्षेपमा सङ्केत गरेर आध्यात्मिक कुरा गरेकी छिन् । त्यस्तै, महाभारतको वनपर्वको अन्त्यमा युधिष्ठिरसामु यक्षले प्रश्न गर्छ । त्यो यक्ष मिश्रको उस्तै चरित्र 'स्पिङ्कस' सित मिल्दोजुल्दो देखिन्छ । महाभारतमा यक्षले पराभौतिक चरित्र धारण गरिसकेर पूजा आराधनाको केन्द्र यक्ष चैत्यमा परिणत भएको देखिन्छ । साथै पटना (भारतको) विख्यात म्युजियमको मूल प्राङ्गणमा चन्द्रगुप्त मौर्यकी भार्याकी सुसारेको रूपमा रहेकी यक्षिणीको अति सुन्दर अर्धनग्न मूर्ति राखिएको देखिन्छ । ठीक त्यस्तै अर्को मूर्ति नयाँ दिल्लीको केन्द्रीय सङ्ग्रहालयमा पनि छ । यी सबैबाट के भन्न सकिन्छ भने **अमरकोश**बाट यहाँ सुरुमा उद्धृत गरिएका ती यक्षजाति यो हिमाली उपमहादेशमा आर्य आगमनभन्दा पहिलेका

हिमालवासी अति नै प्राचीन जातिहरू थिए र ती जातिमा रहेका यक्षहरूलाई नै पछि गएर किरात आदि भन्न थालियो । माथि उल्लिखित किरातका आठ कुल आज पनि आठप्रे राईको रूपमा विद्यमान रहेका साबित भएमा आश्चर्य मान्नु नपर्ला । यक्षधिराज कुवेरलाई मिथकपूर्वका ऐतिहासिक समुदायका नेता मान्नमा गाऱ्हो नपर्ला । विद्याधर, अप्सरा, यक्ष, रक्ष, गन्धर्व, किन्नर, पिशाच, गुह्यक, सिद्ध र भूतहरूमध्ये वर्तमान नेपाली पर्वतमा यक्ष (याक्खा=किरात) मात्र बाँकी रहेका देखिन्छन् । अन्य जाति समुदाय या त विलीन भए नत्र खसजातिमा गाभिँदै गए । कुरुक्षेत्र युद्धमा पूर्वपर्वतीय इलाकाबाट ठूलो सङ्ख्यामा हात्तीयुक्त सेना लिएर राजा भगदत्त सम्मिलित हुन आएका थिए । ती भगदत्त आजका थारू जातिका थिए कि ? थारू र हात्तीबीच आज पनि एक प्रकारको समीकरण छ । पाल्तु हात्तीलाई लक्ष्मीदेवीको आराधक मानेर यक्षहरू पूजा गर्थे भन्ने कुरा कमलमा उभिएकी लक्ष्मीमाथि दुई हात्तीले आफ्ना सुँडद्वारा धन वा जल वर्षा गरिरहेको दृश्यबाट प्राचीनतम कालबारे केही ज्ञान प्राप्त गर्न सकिन्छ ।

एकादश रुद्र र पशुपति किरातेश्वरबीच समीकरण गर्ने काम वैदिक युगपछि गरिएको हो । ऋग्वेदका प्रमुख देवता इन्द्र थिए वा किरातेश्वर पशुपति महादेव- यो हिमाली उपमहादेशका इन्द्रभन्दा पनि पहिलेका सम्भवतः प्राचीनतम आराध्य पुरुष थिए ।

आर्यजनको आगमनभन्दा पहिले वैभवशाली र प्रतिष्ठित रहेको यक्ष अर्थात् किरात समुदायसित आफ्नो साङ्केतिक लिपि थिएन होला ? केही भन्न नसकिए तापनि त्येसिरिजङ्गा (सन् ९०० तिर) सम्म त किरात लिपि रहेकै हुनुपर्छ । लिपिको आविष्कार हुँदैन कि झन् प्राचीन कालदेखि विकसित हुँदै आउँछ । सिन्धुसभ्यतामा साङ्केतिक लिपि थियो । त्यो सभ्यताको उत्खनन गर्दा पाइएको माटोको जस्तो मूर्तिलाई हेर्दा त्यो मूर्ति किरात

व्यक्तिको थियो भन्नेलाई इन्कार गर्न मिल्दैन । अतः त्यो सैन्धव साङ्केतिक लिपिको हिमाली किरातीहरूले सैन्धव सभ्यताको विनाशपछि आफ्ना निम्ति कायम राखेका तर पछि गएर ब्राह्मी लिपिको उदयपश्चात् क्रमशः विलीन हुँदै गएका थिए र जसलाई त्येसिरिजङ्गाले कसैगरी पुनरुद्धार गरेका थिए कि ?

अत्यन्तै गम्भीर, असम्भवजस्तै दुरुह, शोधकार्यमा विश्लेषणात्मक तथा तुलनात्मक रूपबाट मात्र किरात लिपिबारे केही निश्चित कुरा भन्न सकिएला तथापि यसबारे अध्ययन र शोधकार्यलाई भने कदापि पनि छोड्न हुँदैन । काठमाडौँ उपत्यकामा पाइने गरुडका मूर्तिहरू सबैजसोका मुखाकृति किरातहरूसित मिल्दाजुल्दा छन् । लिच्छवि र त्यसपछिको इतिहासका चरणमा गरुडको रूपमा किरातकलाको अवशिष्ट रूप आज पनि देखिन्छन् भने प्राचीनतम कालको किरात लिपि पाइने नै छैन भनी ठोकुवा गरिहाल्नु अनुचित हुनेछ । काठमाडौँ उपत्यका र हिमाली पर्वतीय भेगमा भविष्यमा गरिने उत्खननले दिन सक्ने प्रत्यक्ष वा परोक्ष प्रमाणलाई पर्खौं ।

मधुपर्क, जेठ, २०५९

❑❑❑

४३. प्रथम हिन्दू पुनर्जागरणतिर

ऋग्वेदमा देव र असुरहरूबीच युद्धका केही उल्लेखहरू छन् । इन्द्र र वृत्रबीचको युद्ध उल्लेखनीय रूपले पहिलो लडाइँ हो । दोस्रो प्रमुख लडाइँ अतिथिग्व दिलोदास पर्वतीय किरातराजा शम्बरबीच भयो । तेस्रो महत्त्वपूर्ण युद्ध सुदास र दासराजाहरूबीच भएको थियो ।

कौरव-पाण्डवबीच कुरुक्षेत्रमा भएको युद्धको ऋग्वेदमा कुनै चर्चा छैन । अर्जुनका नाति र परीक्षितका छोरा राजा जन्मेजय र नागजातिका प्रमुखहरूबीच जन्मेजयको सर्प-यज्ञका रूपमा युद्ध भएको थियो । त्यो युद्धको परिणामस्वरूप गङ्गा, यमुनाका प्रमुख समाजको रूपमा रही आएको नागजातिको सामाजिक महत्त्व समाप्त भयो ।

केही विद्वान् भारतीय शोधकर्ताअनुसार ऋग्वेदमा चर्चित वृत्र र इन्द्रबीचको लडाइँ मात्र होइन कि दासराज्ञ युद्धसमेत वैदिक कालभन्दा पहिलेका घटना थिए । पी. भी. काणे भन्छन्- "सुदरास दासराज युद्धमा सुदासविरुद्ध आर्य (वैदिक ?) र गैरआर्य (रैथाने आदिवासी) गरी दसराजा युद्धमा उभिएका थिए ।" काणेअनुसार त्यो दासराज्ञ युद्धपछि आर्य र गैरआर्य मिश्रित हिन्दू समाजको उदय भएको थियो । काणेको यो स्थापना चिन्त्य छ । भरतजनको तृत्सु शाखाको दिवोदास र सुदासबीचको नाताबारे अझै पनि विवाद छ । सुदेवीका पति सुदास दिवोदासका छोरा, नाति वा भतिजामध्ये के थिए ? यथार्थ स्थापना प्रस्तुत गर्नु असम्भवप्रायः छ । तथापि जसले जे भने पनि दिवोदास र शम्बर तथा सुदास र दसराज्ञबीचको युद्धलाई ऋग्वैदिक काल (सिन्धुसभ्यतापछि)

भन्दा पछि राख्न सकिन्न यद्यपि इन्द्र र वृत्र युद्ध वैदिक सभ्यता प्रारम्भन्दा पहिले सिन्धुसभ्यताको उदयकालको घटना थियो होला ।

वैदिक सभ्यताको उदय सिन्धुसभ्यताको खरानीबाट भएको हुँदा निश्चित नै बहुल समुदायमिश्रित सिन्धुसभ्यता र वैदिक आर्यबीच पटकपटक युद्ध भए । यसबारे ऋग्वेद र परवर्ती वैदिक वाङ्मयका अध्ययनबाट अनुमान गर्ने ठाउँ उपलब्ध हुन्छन् ।

वैदिक साहित्यका विद्वान् महापण्डित राहुल साङ्कृत्यायनले दिवोदासको मध्यवैदिक काललाई हिमाली उपमहादेशको प्रथम स्वर्णयुग भनेका छन् । यद्यपि आफ्नो त्यो स्थापनालाई भरपर्दो आधारद्वारा तिनले प्रस्ट भने गरेका छैनन् । सिन्धुसभ्यताको त्यो, विक्रमपूर्व २८०० देखि १८०० सम्मको एक हजार वर्षको युग यो हिमाली उपमहादेशको मात्र होइन कि संसारको प्रथम स्वर्णयुग रह्यो भन्नेमा कमै शङ्का गर्नुपर्नेजस्तो मलाई लाग्छ ।

सिन्धुसभ्यताको आर्थिक जग श्रेणी उत्पादन आधारित अन्तर्राष्ट्रिय, सामुद्रिक र स्थल परिवहन व्यापार थियो । त्यो सभ्यताले आन्तरिक उपभोगका निम्ति मात्र पशुपालन र कृषि उत्पादन गर्थ्यो । वैदिक सभ्यतामा समुद्र यात्रामा उल्लेख पाइन्छन् । तर यो सभ्यताको मुख्य आर्थिक जग पशुपालन र कृषि हुन गयो । कृषि थियो र विकसित स्तरको सिँचाइ सञ्जालद्वारा पुष्ट थिएन वैदिक कालमा । तथापि वैदिक सभ्यताले विक्रमपूर्व १५०० को हाराहारीदेखि पूर्वतिर मिथिला, काशी र अयोध्यातिर प्रभाव पर्न थालेकाले गङ्गा, यमुना मैदानका साथै विन्ध्य पर्वतको उत्तरतिर बाह्रवटा महाजनपदका स्थापनाले वैदिक सभ्यताले आर्थिक समुन्नति निम्ति आफ्नो आधारको निर्माण गर्न थाल्यो । त्यो आर्थिक समुन्नति निम्ति धातुका उपकरणका आवश्यकताले गर्दा हिमाल-महाभारत-शिवालिक शृङ्खलामा रहेका खनिज स्रोतसाधनका प्राप्तितिर वैदिक सभ्यताले ध्यान दिन थाल्दा दिवोदास र किरात

राजा शम्बरबीच ऋग्वेदअनुसार, शम्बरका एक सयवटा दुर्गमाथि विजय प्राप्त गर्न ४० वर्षसम्म युद्ध चलाउनु पऱ्यो ।

राजा सुदासकालीन दसराज्य युद्धमा सुदासलाई वैदिक आर्यहरू र रैथानेहरूले विरोध गरे । युद्धले समाजमा आर्थिक ह्रास निम्त्याउने काम गर्छ । युद्धले कृषि व्यवस्थालाई क्षतविक्षत तुल्याउँछ । यी कुपरिणामहरूले युद्ध समाप्त भएको केही वर्षपछि आफ्ना रूपलाई प्रकट गर्न थाल्छन् । युद्धास्त्रनिम्ति धातुशिल्पीका आवश्यकता पर्ने हुँदा कृषि उत्पादनका साथै श्रेणी उत्पादन (घरेलु उद्योग) ले बढी साङ्घातिक प्रभाव पार्छन् । उत्पादनका ती दुवै क्षेत्रका मालिक धेरैजस्तो वैदिक आर्यहरू रहे पनि कृषि र श्रेणी उत्पादनका मुख्य श्रमआधार भने गैरवैदिक अतः आफ्नै समुदायका संस्कृति अँगालेका गैरआर्य जनसमुदायबीच सामाजिक अन्तराल बढ्नु अनिवार्य हुन जान्छ । महाभारतको कुरुक्षेत्रको महायुद्धका दुवै पक्षका सैनिकका सामाजिक बनोटलाई सूक्ष्म तवरमा केलाएर हेरेमा त्यो युद्धमा वैदिक आर्यजनको भन्दा अत्यधिक ठूलो सङ्ख्यामा आदिवासी गैरआर्यहरू मारिएका देखा पर्छन् । कृष्णद्वैपायनले भनेका र वैशम्पायनले जनमेजयलाई सुनाएर कथाका आधारमा भन्ने हो भने गुजरातदेखि मगध र हिमाली जनसमुदायले समेत त्यो युद्धका क्रममा जनधनको अति ठूलो क्षति बेहोर्नुपरेको थियो ।

सर्पयज्ञको रूपमा जनमेजय र नाग समुदायबीच कुरुक्षेत्र युद्धपछिको तेस्रो पुस्तामा लडाइँ भयो । कुरुक्षेत्र, युद्ध र त्योभन्दा पहिले इन्द्रप्रस्थ बसाउँदा भएको खाण्डवदाहद्वारा पीडित नागहरूले केही दशकपश्चात् जनमेजयलाई हाँक दिएका थिए भन्ने निष्कर्षमा पुग्नु गाह्रो छैन । जनमेजय र नागबीच युद्धपछि कुरु पाण्डवपक्ष र आदिवासी समुदाय कुल परम्पराका आधारमा दुवै श्रीविहीन भएर दुवै पक्षबीच त्यस बेलासम्म रहेका सहजीवनमाथि ठूलो आघात परेर हिमाली प्रदेश र सोको

छायामा रहेको गङ्गा, यमुना वैदिक आर्यसभ्यता अति ठूलो सङ्कटमा पऱ्यो । ऋग्वैदिक युगले आफ्नो अन्तिम चरणमा प्रवेश गऱ्यो ।

ऋग्वेदको अन्तिम सूक्त ऋषि संवनन प्रणीत सूक्त (ऋग्वेद १०/१९१) मा संवननले वैदिक सभ्यताको अन्तिम चरणले बेहोर्नुपरेको सामाजिक र महाविनाशक विभेदलाई सम्बोधन गरेझैँ सामाजिक एकता र समन्वयको पुनर्स्थापना गर्न आह्वान गरेको देखिन्छ । त्यो सूक्त १०/१९१

संसमिद्युवसे वृषन्नग्ने विश्वार्न्य आ ।
इलस्पदे समिध्यसे स नौ वसून्या भर ॥१॥
संगच्छध्वंसं वदध्वं संवो मनांसि जानताम् ।
देवा भाग यथा पूर्वे सञ्जानाना उपासते ॥२॥
समानो मन्त्रः समितिः समानी समानं मनः सह चित्रमेषाम् ।
समानं मन्त्रमभि मन्त्रये वः समानेन वो हविषा जुहामि ॥३॥
समानी वा आकूतिः समाना हृदयाति वः ।
समानमस्तु वोमनो यथा व सुसहासति ॥४॥

यो सूक्तको सामान्य अर्थ यसप्रकार छ-

हे अग्ने ! तिमी कामनाहरूका वर्षा गर्छौ, तिमी सबै प्राणीमा निवास गर्छौ । तिमी नै यज्ञ-वेदहरूमा प्रदीप्त हुन्छौ । हामीलाई तिमी धन प्रदान गर । (१)

हे स्तोताहरू ! तिमीहरू एकचित्त (एकताबद्ध) होऊ । समान रूपले स्तोत्रहरूको उच्चारण गर । तिमीहरू समान मनयुक्त होऊ । देवगण जसरी समान मति भएर यज्ञमा हविरत्न ग्रहण गर्छन् त्यसैगरी तिमीहरू पनि समान मति भएर धन आदि ग्रहण गर्ने होऊ । (२)

यी स्तोताहरूका स्तोत्र र आकाङ्क्षा, प्रार्थना, व्यवहार एकसमान होऊन, एकसाथ मिलेर यहाँ आऊन्, यिनका मन एकसमान होऊन । हे ! पुरोहितहरू, म तिमीहरू सबैलाई

एकसमान मन्त्रले अभिमन्त्रित गर्छु र साधारण हविद्वारा तिम्रो यज्ञ गर्छु । (३)

हे ! यजमान पुरोहितहरू, तिम्रा कर्म समान होऊन, तिम्रा हृदय र मन पनि एकसमान होऊन, तिमीहरू समान मतिको होऊ र सबै प्रकारले सुसङ्गठित होऊ । (४)

ऋग्वेदको त्यो अन्तिम सूक्तमा सूक्तका प्रेरणा ऋषि संवननले देवजन पुरोहित र स्तोताहरूलाई एकसमान मन, मति र विचारयुक्त भएर सङ्गठित भई पूर्वजहरूले बिताएका जीवनकै अनुसरण गर्न त्यसरी कारुणिक र इमानदार आह्वान गरे तापनि वैदिक सभ्यताको भने त्यसपछि अन्त्य भयो । समाजमा निहित आन्तरिक द्वन्द्वले फेरि आफ्नो बाटो लियो । हिन्दू जीवनपद्धतिको प्रारम्भ रैथाने द्रविड, असुर, देवयोनि र पारसिक आर्य, देव र ऋषिजन (देव ऋषिजनको भूमिका सिन्धुसभ्यताको निर्माणमा प्राथमिक होइन कि द्वितीय गौण रहे तापनि) ले गरेका थिए । त्यो उन्नत सभ्यतालाई वैदिक देव ऋषिजनले नष्ट गरेर आफ्नो आधिपत्य स्थापित गरेका थिए । तैपनि त्यो अधिपत्यअन्तर्गत बहुभाषिक र बहुधार्मिक तथा बहुसांस्कृतिक चरित्रको रहेको यो हिमाली उपमहादेशमा अनादिकालदेखि रहेका आफ्ना देवीदेवता आफ्ना धर्म र संस्कृति रहेका रैथानेहरूको पूर्ण उन्मूलन भने भएको थिएन ।

समाजमा परिवर्तनले नयाँ चरणमा नयाँ वेग लिइसकेको थियो । वैदिक समयको देवासुर द्वन्द्व नयाँ चरणमा उक्लिन थालेको थियो । हिन्दू-जीवनपद्धतिले नयाँ सामाजिक सम्बन्ध, नयाँ सहिष्णुता र नयाँ समन्वयको खोजी गरिरहेको थियो ।

फलतः हिन्दू जीवनपद्धतिमा व्यास, वैशम्पायन, सुमन्तु पैल र शुकले तथा विशेषगरी तिनका दुई प्रमुख शिष्य ऐतरेय र याज्ञवल्क्यले आफ्ना ब्राह्मण ग्रन्थका प्रणयन गरेर, वैदिक सभ्यताभन्दा पनि सम्भवतः पुराना, निकै अंशमा यज्ञविरोधी,

पूर्वअध्यात्मवादी विचार र जीवनपद्धतिलाई नयाँ परिशोधित र परिवर्तित, औपनिषदिक, विचारसमेतको आधारमा समन्वयात्मक सामाजिक पुनर्जागरणका नयाँ प्रयास सुरु गरे ।

यो प्रयासअन्तर्गत यो हिमाली उपमहादेशका जाति, प्रजाति र उपजातिहरूले पारिवारिक र ग्राम्यधर्मको रूपमा याज्ञवल्क्य र ऐतरेयका वैचारिक प्रणयनका रूपमा मान्यता पाउन थाले । ऋग्वेद व्यतिरेक नयाँ र असङ्ख्य देवताहरू, धार्मिक मान्यता र कृत्यहरूले नयाँ रूपमा मान्यता पाउन थाले । जनमेजयको नागविरोधी युद्धपछि कम्तीमा सम्भवतः आधा सहस्राब्दीसम्म अर्थात् विम्बिसार पुत्र अजातशत्रु (गौतम बुद्धका समकालीन) को समयसम्म हिमाली उपमहादेशमा त्यस्ता कुनै ठूला युद्ध भएनन् । यही अवधिमा मगधको दक्षिणतिर कोइला र फलाम खानीबाट खनिजका महत्त्वपूर्ण उत्खनन सुरु भए । सिन्धुसभ्यता नगरसभ्यता थियो । अजातशत्रुको समयमा आइपुग्दा दोस्रो नगरायण गङ्गा, यमुना र पञ्चनद क्षेत्रमा सुरु भयो । महावीर जैन र सिद्धार्थ गौतमले मूल औपनिषदिक चिन्तनलाई आफ्ना नयाँ धर्मका अहिंसा र करुणालाई आध्यात्मिक आधार बनाएर सत्य, अहिंसा, शान्ति र मानवकल्याणका उद्देश्य आधारित तर यान्त्रिक यज्ञ र कर्मकाण्ड व्यतिरेक नयाँ मानवधर्मको प्रारम्भ गरे । विष्णुगुप्त कौटिल्यको 'अर्थशास्त्र' को प्रणयनिम्ति आधारको निर्माण भयो । व्यवस्थित र कृषितन्त्र आधारित संस्थाको रूपमा राजतन्त्र सामुन्ने आउन थाल्यो ।

□□□

४४. नारी : केही विचार

थोरै लेख्ने तर लेखेपछि चिन्तनपूर्ण र गहकिला विचारहरू प्रस्तुत गर्ने बानीका श्री केशवमणि दीक्षितको प्रस्तुत विवेचनात्मक पुस्तक **नारी** आफ्नो विषयको गहकिलो अध्ययनबाट प्रेरित र सो विषयमा नेपाली वाङ्मय क्षेत्रमा आफ्नै प्रकारले नयाँ र मौलिक अध्ययनको रूपमा प्रस्तुत भएको छ ।

त्यस्ता पुस्तकलाई म गहकिलो कृति ठान्छु जसले आफू सामुन्ने प्रस्तुत भएर गम्भीर विचार मन्थन र जिम्मेवार विचार सुरु गराउँछ । **नारी**मा सो निकै शुभ लक्षण छ ।

नारीको पृष्ठ ५६ मा रहेको 'विवाहको आवश्यकता र त्यसको स्वरूप' प्रति मेरो रुचिपूर्ण ध्यान गयो । सर्वप्रथम त्यसमा श्री बालकृष्ण समले आफ्नो पुस्तकमा प्रस्तुत गर्नुभएको 'नियमित आकस्मिकता' अवधारणाले ठाउँ पाएको देखिन्छ । मैले बुझेसम्म दर्शनशास्त्रले कम्तीमा पनि चार हजार वर्ष लामो इतिहासमा पूर्वीय या पश्चिमा कुनै पनि दार्शनिक चिन्तनकर्ता र चिन्तनधाराले यो विश्वका ठूला वा साना घटनालाई 'नियमित आकस्मिकता' का आधारमा रहेको वा बुझ्ने चेष्टा गरेको छैन । भारतका पूर्ववेदान्ती गौडपादको 'दृष्टि सृष्टिवाद' (देखेको कुरा अस्तित्वमा छ तर आँखा चिम्लिएपछि त्यसको आफ्नो अस्तित्वको लोप हुन्छ भन्ने सिद्धान्त) तथा वर्कले (सन् १६८५-१७५३) र डेभिड ह्युम (सन् १७१०-१७७६) जस्ता आ-आफ्ना प्रकारका दृष्टि-सृष्टिवादी र अज्ञेयतावादीहरूले समेत त्यो दार्शनिक विचारलाई स्वीकार गरेका थिएनन् । मेरो विचारमा छान्दोग्योपनिषद्का उद्दालकले प्रथमपटक र सो समय अनुकूल 'सत्कार्यवाद' (कारणअनुरूप नै कार्य जन्मिन्छन्)

को सिद्धान्तलाई प्रतिपादन गरे जसलाई पछि गएर साङ्ख्यदर्शनले स्वीकार गरी पूर्णतामा पुऱ्यायो । पूर्णाङ्ग अद्वैत वेदान्त प्रथम संस्थापक आदि शङ्कराचार्यले साङ्ख्यको सत्कार्यवादलाई आधार बनाएर 'परमार्थिक सत्य' निम्ति 'विवर्त' वाद सुरु गरे तापनि तिनले 'व्यावहारिक सत्य' निमित्त सत्यकार्यवादलाई नै स्वीकार गरेका थिए ।

समज्यूको 'नियमित आकस्मिकता' लाई दार्शनिक चिन्तन होइन कि ग्राम्यजनले प्रश्नलाई उत्तर दिन नसक्ता अनुसरण गर्ने आत्मसन्तुष्टिपरकता मात्र भन्न सकिन्छ, जो दर्शन र विज्ञान दुवैनिम्ति मान्य छन् । नारीका लेखकले सम्भवतः समज्यूप्रति श्रद्धाले गर्दा मात्र त्यो विचारलाई दोहोऱ्याएका हुन् ।

नारीको पृष्ठ ५० मा रहेको 'प्रेमको अवधारणा' नामक अनुच्छेदले र त्यसको लगत्तै पछि पृष्ठ ५६ मा रहेको 'विवाहको आवश्यकता र त्यसको स्वरूप' मा प्रेम र विवाहबारे निकै रोचक विवेचना गरिएको छ । 'नारी' लाई मुख्य विषय बनाएको पुस्तकले त्यो कार्य गर्नु पनि पर्दथ्यो ।

सिगमन्ड फ्रायडले प्रेमलाई यौनआधारित देखाए । एक भारतीय मार्क्सवादी लेखकले मानव समाजको विकासक्रममा व्यवस्थित कृषितन्त्र आधारित राजतन्त्र (सामन्तवाद) को उदयपछि मात्र मानवीय सम्बन्ध र सौन्दर्यचेतनामा प्रेमको प्रथम उदय भएको भन्ने दाबी गरे । परिभाषा दिनेहरू जेजे भनून् मेरो विचारमा प्रेम भनेको अनुभवजनित त्यस्तो सौन्दर्यचेतको निजात्मक र संश्लिष्ट मानवीय मनस्थिति हो जसमा माथिल्लो स्तर निर्वैयक्तिक कारुणिक त्यागपरक, अहङ्कार र ममत्वरहित, समग्र समर्पणवादी, राग र द्वेषमुक्त तथा आत्मबलिदानी र आनन्दानुभूतियुक्त कोमल मानवतावादी अन्तर्निर्मित तर दीर्घकालिक समेकनकृत काव्यात्मक तवरमा स्पन्दनयुक्त हृदयको मनोदशा हो । म आफूले त्यस्तो अनुभव कहिल्यै गरिनँ । बलिदान र समर्पण आदितिर प्रेरित गर्ने

गर्छ । यो मनस्थितिलाई प्रेम भन्ने गरियो तर त्यसलाई प्रेमको सूची प्रवेश मात्र भन्न सकिएला ।

प्रेमबारे चर्चा गरेपछि नारीमा विवाहबारे छलफल गरिएको छ । जुन प्रकारले सम्पन्न गर्ने गरिन्थे होलान्, मानव समाज विकासको 'बर्बर' चरणदेखि विवाह व्यवस्था चल्ने गर्दै आयो । त्यसो त 'खडे मानव' भनिने अतिप्राचीन विकास चरण र 'असभ्य' युगमा समेत परिवारको रूपमा मनुष्य बढ्न थालिसकेको थियो ।

विश्वको कुनै पनि भूभागमा रहेको सभ्य मानव समाजमा यो हिमाली उपमहादेशमा रहेको विवाह व्यवस्थालाई अत्यन्त प्राचीन समयदेखि चलिआएको संस्थाको रूपमा स्वीकार नगरिरहन सकिन्न । अन्य समाजबारे निश्चित तवरमा केही भन्न नसकिए तापनि वैदिक समाजमा प्रचलित विवाहपद्धतिलाई मानवको ज्ञान समाजको सबैभन्दा पुरानो संस्था मान्नैपर्ने देखिन्छ । ऋग्वेदमा चर्चित (१०/१७) त्वष्टाद्वारा आफ्नी छोरी सरण्युको र सूर्यपुत्री सूर्याका विवाह (१०/८५) विवाह व्यवस्थाका ती दुई अतिप्राचीन घटनाहरू हुन्, जसका केही अंशहरू अहिलेका वैदिक विवाहपद्धतिमा पनि अनुसरण गरिन्छ ।

श्री केशवमणि दीक्षितले वैदिक हिन्दू विवाहपद्धतिको त्यो अति प्राचीन कालदेखि चलिआएको इतिहासबारे उल्लेख गरेर त्यो पद्धतिले नारी समुदायको सम्मान र गरिमाबारे चर्चा गर्नुभएको छ । वैदिक समाजमा रहेको विवाहव्यवस्थाको परिशीलन गर्दा त्यो समाजमा नारी र पुरुषका स्थानमा सम्मान र अधिकारमा अभेद रहने गरेकोलाई लेखकले चित्त बुझ्ने तवरमा प्रस्तुत गरेको देखिन्छ । विवाहपद्धतिमा मात्र होइन वैदिक समाजमा नै नारीको स्थान आजभन्दा उच्च रहेको देख्न सकिन्छ । वैदिक समाजले छोरीलाई पिताको सम्पत्तिमा अधिकार प्रदान गरेको छ । पूर्ववैदिक समाजको कुरा गर्ने हो भने के वैदिक र के गैरवैदिक अथवा आर्य वा आर्येतर समाज ती प्रायः नारीप्रधान समाज रहने गरे । त्यसो

हुनु स्वाभाविक पनि थियो किनभने प्राचीन पाषाणयुगले नवपाषायुगमा प्रवेश गर्दा 'सभ्य' मानव समाज कहलाउँदाको चरणमा मानवश्रम आधारित कृषि उत्पादन माटाको भाँडा बनाउने र वनस्पतिका रेसाका उपयोग गरी वस्त्र बुन्दै बनाउनेजस्ता निर्णायक महत्त्वका कार्यहरू मुख्यतः नारी समाजका व्यवसाय थिए ।

त्यो प्राचीन दाम्पत्य जीवन नारी र पुरुषबीच परस्परमा पूरकको रूपमा थियो, एउटा अर्कोमाथि आश्रित (लैङ्गिक श्रेष्ठताका आधारमा) थिएन ।

नारीमा रहेको 'मानवीय सम्पदा : श्रद्धा र विश्वास' अनुच्छेद पढ्दा 'श्रद्धा र विश्वासकै आधारबाट पुरुषहरू चाँडै नै बौद्धिक विकासमा अगाडि बढ्न सक्ने हुन्छन्' भन्ने स्वीकार गर्न नसकिने विचार प्रस्तुत गरेको देखिन्छ ।

बौद्धिक विकास भने लिङ्गभेदका आधारमा कुनै प्रकारको प्रकृतिप्रदत्त कारक होइन । 'बौद्धिक विकास' मानव समाजका पृथक् क्षेत्रहरू वा पृथक् किसिमले हुने गरे भन्ने सत्य हो तापनि कुनै क्षेत्रको बौद्धिक विकास अर्को कुनै क्षेत्रको बौद्धिक विकासको तुलनामा समाजनिम्ति कम महत्त्व ठहरिँदैन । केही सामाजिक क्षेत्रमा पाइने र देखिने नारी बुद्धि पुरुष बुद्धिभन्दा पनि श्रेष्ठतर रहेको देखिएकै छ । शिशुका लालनपालन र चेतना तथा बौद्धिक विकास गर्ने काममा पुरुषले नारीसित प्रतिस्पर्धा गर्न सक्तैन । यो विषय नारी र पुरुषबीच शारीरिक भेदले गर्दा भएको भन्न सकिने होइन परन्तु लिङ्गगत शरीरभेदले गर्दा बौद्धिक भेद पनि हुन जान्छ भन्नु सामाजिक रोगको सहायताकारी पहिचान गर्न नसक्ने मात्र होइन कि रोगको अशुद्ध र हानिकारक निदान र उपचार प्रयाससमेत ठहरिन्छ । नारी समानाधिकार भन्ने गम्भीर अवधारणाले नारी र पुरुषबीच रहेको लैङ्गिक भेद र त्यसबाट जन्मिने क्रमिक परिणामहरूलाई पनि पन्छाउन खोजेको त निश्चय नै होवैन । यी समस्यालाई सरलतासित लिन हुँदैन । 'जिन' कारक

तत्त्व र शारीरिक बनोटले गर्दा नारी र पुरुषबीच कार्यक्षेत्रगत श्रेष्ठता र विविधता अवश्य नै देखा पर्ने र रहने गर्दछ । त्यसलाई बौद्धिक क्षमतामा भेद भन्न मिल्दैन ।

लेखकको माथि उद्धृत वाक्यले वास्तवमा नारी र पुरुषबीच बौद्धिक क्षेत्रमा कुनै आधारभूत भेद देखाउन खोजेको पनि होइन भन्ने कुरा उक्त वाक्यपछिका विवरणहरूबाट खुलेको छ । ती विवरणहरूले नारीको आधारभूत कमजोरीहरूलाई होइन कि सामाजिक ऊहापोहमा विकसित हुने द्वन्द्वको समाधानमा अपेक्षाकृत पछिल्लो युगले अनुसरण र व्यवहार गर्दा तदर्थवादिताका सजिलो उपायको पछि लागेर सङ्कटको समाधान गर्नुसट्टा सङ्कटलाई भविष्यनिम्ति झन् कठिन बनाउन सक्ने (बनायो पनि) उपायको अवलम्बन गर्नु हो ।

यस विषयमा एउटा प्राचीन घटनालाई उदाहरणका रूपमा अवलोकन गरौँ । आफूले प्रतिपादन र स्थापना गरेको भिक्षु महासङ्घमा नारी सदस्यतालाई सिद्धार्थ गौतम बुद्धले इन्कार गरेका थिए । एक दिन गौतम बुद्धका शिष्य भिक्षु आनन्दले सो विषय बुद्धसामु उठाएर नारी सदस्यता खुला गर्नुपर्नेमा सशक्त तर्क प्रस्तुत गरे । केही नलागेर गौतम बुद्धले आनन्दको प्रस्तावलाई स्वीकार गरेर भने- "नारी प्रवेश नहुने गरेको भई भिक्षु सङ्घ पाँच वर्ष (?) सम्म चल्ने थियो तर नारी प्रवेशले स्वीकृति पाएपछि यो व्यवस्थाको आयु घट्ने भयो ।"

भयो पनि त्यस्तै तर नारी प्रवेश मूल कारण बौद्ध भिक्षु महासङ्घ रूप परिवर्तन गर्दै जानुपरेको होइन कि सामाजिक कारकको समष्टिले गर्दा त्यस्तो भयो । सोझै नभए पनि नारीमा लेखक केशवमणि दीक्षित पनि प्रकारान्तरले यही निष्कर्षनमा पुग्नुभएको मैले अनुभव गरेँ ।

नारीमा विश्वका मानव समाजहरूबीच रहेको सांस्कृतिक-सामाजिक विभेदबारे चर्चाहरू छन् । हो पनि, भूमध्यसागर र

कालो सागर जोड्ने डाइनलिज नामक जलडमरुको हाराहारी पूर्वीय र पाश्चात्य संस्कृति, आदर्श र सामाजिक जीवनपद्धतिबीच आजसम्म पनि भेद रहेको प्रत्यक्ष देख्न सकिन्छ ।

पाश्चात्य जीवनपद्धति मूलतः व्यक्ति उत्थानमा केन्द्रित रहँदा प्राच्य जीवनपद्धतिले सामाजिक उत्थानको बाटोलाई अँगाल्यो । वेदमा भनिएको *ऋतं च सत्यं* च आधारित यज्ञकार्यमा व्यक्तिका महत्त्वाकाङ्क्षा र वैभव अभिलाषापूर्ति काममा मात्र नरही 'विश्वलाई नै श्रेष्ठ बनाउने (कृण्वन्तो विश्वमार्यम) आकांक्षा पनि समान रूपले संलग्न रहने गर्थ्यो । देवासुर सङ्ग्राममा ऐतिहासिक पक्ष जे रहेका होऊन् हिन्दू जीवनदर्शनले भने ती युद्धलाई पुण्य र पापबीच समाजको उत्कर्ष र अपकर्षबीच सङ्घर्षको रूपमा अर्थ लगाउने गरे । यी बिम्बहरूमा वैदिक युगपछिको हिन्दू जीवनपद्धतिमा निकै विकास गर्दै गएको कल्याणवादी मानववाद आधारित रह्यो ।

पश्चिमा संस्कृतिले पनि ग्रिस र रोमको चरम मानव घृणी दास प्रथाबाट आफूलाई इसामसीहहरूको सन्देशलाई आधार बनाएर पहिले मानववाद अनि निकै पछि प्रजातन्त्रमा पुऱ्यायो ।

यी विभेद रहँदारहँदै पनि मानवको आधारभूत पश्चिम त भूमण्डलव्यापी तवरमा एकसमान र एउटै चरित्रको रह्यो । तथापि जो भेद विकसित भए मानवका मूल चरित्रमा होइन कि जलवायु, पर्यावरण र पारिस्थितिकि Ecology ले गर्दा जीवनपद्धति र आदर्शका विवरणमा मात्र भए । पछिल्लो समयमा आएर देशहरूका आर्थिक स्तर तथा थोपरिएका, झन्डै तीन शताब्दी लामो औपनिवेशिक आधिपत्यकारी पश्चिमा सशक्त एकाधिपत्यवादी व्यवस्थाले विभेद उत्पन्न गरे ।

पृष्ठभूमिका यी समग्रतामा आज नेपालमा नारी उत्थान र नारी समानाधिकारका प्रश्न नेपाली समाजमा जीवन्त हुँदै उठेको छ । **नारीले** यसै सवाललाई प्राचीन हिन्दू समाज, त्यसको निरन्तरताको ऐतिहासिक पृष्ठभूमिमा हेर्ने चेष्टा गरेको छ । त्यो

युगको पूर्ण पहिचान गराउने पर्याप्त सामग्री न त्यस बेला निर्मित भए न आज उपलब्ध छन् । वैदिक वाङ्मय र त्यसपछि ग्रन्थ र महाग्रन्थमा आज हामी जे सामग्री फेला पार्छौं सो आधारमा नारीले संक्षिप्त र राम्रो विवेचना प्रस्तुत गरको छ नै । परन्तु यो बहुभाषिक र बहुजातीय हिमाली उपमहादेशका अति नै जटिल र संश्लिष्ट सामाजिक व्यवहारको इतिहासलाई बुझ्न र हाल विकसित भएका विविध विचारहरूबारे निर्क्योल गरी कार्यकारी वा समयसापेक्ष समाधानबारे सिफारिस गर्न ती सामग्रीमाथि मात्र भर पर्नु एक प्रकारले अव्यावहारिक ठहरिनेछ । हो, यसो भन्दा के पनि स्वीकार गर्नैपर्छ भने यो हिमाली उपमहादेशमा ती महत्त्वपूर्ण विषयहरूबारे जति अध्ययन सामग्री त्यो युगबारे उपलब्ध छन् । तिनको सानो अंश जति पनि यो भूमण्डलका अरू कुनै देश वा समाजसित उपलब्ध छैनन् ।

यहाँ विचारणीय के पनि छ भने समाजहरूका सार्वत्रिक सामुदायिक चरित्रबारे त्यस्ता अभिलेख सामग्री पर्याप्त मात्रामा उपलब्ध नरहँदा पनि विभिन्न समुदाय र समाजमा परापूर्वकालदेखि निरन्तरता पाउँदै आएका व्यवहारहरू आज पनि अध्ययन सामग्रीका रूपमा हाम्रासामु उपलब्ध छन् । ती व्यवहारले तत्तत् समुदायका व्यवहार र मूल्यमान्यतालाई, तिनमा भएका सामाजिक परिर्वतनका साथै व्यवहारका आदर्श अर्थात् तिनमा सामाजिक धर्म र चालचलनका रूपमा मार्गदर्शन र निर्देशन त गरिएकै छन् ।

यो हिमाली उपमहादेशमा भनौं उन्नाइसौं विक्रमाब्दसम्म, सामाजिक परिवर्तनका गतिवेग निकै नै मन्द गतिमा हुने गरे । समाजहरूबीच सहअस्तित्व, परस्परमा गम्भीर प्रभाव पार्ने चरित्र, पारस्परिक ग्रहणशीलता आदि सक्रिय रहँदा पनि विभिन्न समाज र समुदायले आफ्ना आधारभूत परिचय र मूल्यमान्यतालाई जसरी होस् ज्युँदो राख्नेमा सफलता प्राप्त गर्दै आए । तिनका बीच पारस्परिक विलयन भने भएनन् । अतः, आधारभूत सामाजिक

रीतिथिति, मूल्यमान्यता र आदर्शहरूमा पार्थक्य कायमै रहे। समुदायका नारीहरू नै संस्कृतिका मूल स्तम्भ रहने गरेका हुँदा समुदायका नारीहरूमा ती विविधता बढी प्रस्ट रूपमा प्रकट र जीवन्त रहेका देखिन्छन्। त्यो सहजीवन र पार्थक्यलाई नै म हिन्दू जीवनदर्शन र पद्धति ठान्छु। मेरो विचारमा उपर्युक्त कारणले गर्दा नै हिन्दू जीवनदर्शन र जीवनपद्धतिको एउटा सामुदायिक आदर्श र मान्यता सबै निम्ति ग्राह्य परामर्श नठहरिनु सर्वथा स्वाभाविक छ। त्यस कारण हिन्दू जीवनपद्धतिका सबै अङ्गनिम्ति एउटा आदर्श र मूल्यमान्यता सबै निम्ति परामर्शयोग्य र व्यावहारिक नठहरिनु स्वाभाविक हो। त्यस कारण एउटा आर्यसमुदायले स्वीकार गरेको, भनौं 'वेदोखिलो सर्व धर्म मूलम' लाई सार्वत्रिक मान्यता प्राप्त नहुनु स्वाभाविक छ। यो कुराको प्रमाणको रूपमा कम्तीमा पनि पाँच हजार वर्षको हिमाली उपमहादेशको इतिहास साक्षी छ।

त्यसै कारण वेद, उपनिषद्, ब्राह्मण र आरण्यक ग्रन्थहरू, गृहसूत्र र धर्मसूत्रहरू, महाभारत पुराण र स्मृतिग्रन्थहरू मात्रामा अडेर पुग्दैन- ती सबै सामग्री एउटा वा एउटा विशाल समुदायनिम्ति आदर्श ठहरिए तापनि सार्वजनिक उद्देश्यनिम्ति भने अपर्याप्त नै ठहरिन्छन्। त्यसै कारण ती स्रोतहरूलाई विहित व्यवहार आदर्श मानेपछि पनि तिनै सामाजिक नियम र आदर्शका प्रणेताहरूले पनि 'गाउँका बूढाबूढीले भनेअनुसार गर्नू' र 'समाजमा विद्यमान चलनचल्तीअनुसार पनि व्यवहार गर्नू' भनी अन्त्यमा भने।

वर्तमान नारी समस्यालाई उपर्युक्त आधारबाट पनि केलाउनु, हेर्नु र समाधान खोज्नुपर्छ भन्ने मेरो आग्रह हो।

परन्तु वर्तमान सामाजिक व्यवहारले यो हिमाली उपमहादेशमा परिचित दिशा र स्रोतबाट आफ्ना निम्ति निर्देश लिने गर्न थालेको देखिन्छ। शिक्षित समाजको बहुसङ्ख्या आज जेलाई 'पश्चिमा' सामाजिक प्रवचन र आधुनिकता भन्ने गरेको छ,

तिनीहरू सबै न पश्चिमा न आधुनिक चरित्रकै देखिन्छन् । हामीहरू आज अज्ञात स्रोतप्रति आफ्ना आग्रह र विरोधद्वारा ग्रस्त देखिन्छौँ । निरन्तरता प्राप्त प्राचीन आग्रहका शक्ति क्षय हुँदै जाँदा आफ्ना मूल परिचय आधारित नयाँ आदर्श र मूल्य तथा मान्यतामा विकास भएका देखिँदैनन् । उदाहरणका निम्ति नेपाल परिवेशमा नारी समानाधिकार भनेको के हो कसैले प्रस्ट गरेको देखिँदैन । नारी समानाधिकार भनेको के लैङ्गिक समानता हो ? लिङ्गहरूका आधारमा चरित्रलाई पृष्ठभूमिमा राखेर हेर्दा लैङ्गिक समानता र प्राकृतिक जीव जैविक भेद परस्परमा नमिल्ने कुरा देखिन्छन् । तथापि नारी उत्थान भने चाहिएको छ । नारी उत्थानबेगर समाज र राष्ट्रको विकास असम्भवप्रायः छ । यो उत्थान र विकासलाई, भनौँ संसद्मा नारी प्रतिनिधित्वलाई आरक्षण प्रदान गर्नाले मात्र कति र कस्तो सहायता गर्छ ? नारी शिक्षामा गुणस्तर वृद्धि गर्नु तथा सम्मानमा नारी प्रतिष्ठाको पुनर्स्थापनाको विषयलाई कसैले विरोध गरेको मलाई थाहा छैन । संसद्मा प्रतिनिधिको सवालमा आरक्षणले मात्र के सहायता गर्छ वा अति पुरुष बहुल संसद् रहँदा पनि विकासोन्मुख देशहरूमा संसद्ले पुरुषहरूकै सर्वतोमुखी विकासमा के सहायता गरिरहेको छ भन्ने प्रश्नलाई जबाफ पाउनु दुरुह भएको छ ।

यहाँ माथि उठाइएका विषयहरूलाई **नारी**का लेखकले विवरण प्रमाण आफैँ उठाएको देखिँदैन तथापि यी विचारहरूबाट लेखक केशवमणि दीक्षित टाढा रहेको पनि मलाई लागेन । तथापि लेखकका "आजको वैज्ञानिक आलोकले आध्यात्मिक सत्यस्वरूपको खोजीलाई ओझेलमा पार्दै मनभित्र उर्लेर रहेको सत्-चित् आनन्दको अर्थबोधमा मै खाऊँ मै लाऊँ, सुखसयल मज्जा बढी गरुँ भन्ने कहिल्यै शान्त र पूर्ण गर्न नसकिने तिर्खाको बीजारोपण गरेको छ । यसैको प्रभावले मानवबाट मानवता स्खलित हुँदै विकृत हुँदै जान लागेको जस्तो अनुभूति हुँदै गइरहेको छ" (पृष्ठ ८६-८७)

भन्ने नैराश्यपूर्ण निष्कर्षसित सहमत हुनुपर्ने स्थिति भने पटक्कै छैन ।

सत्य हो, ६ र ९ अगस्त १९४५ मा अमेरिकाले जापानको हिरोसिमा र नागासाकीमा अणुबम प्रहार गरेर मानव समुदायले युगौँ लगाएर आर्जन गरेको ज्ञान र विज्ञानको त्रासदीपूर्ण उपहास अवश्य गरेको थियो । बितेको बीसौँ शताब्दीभित्र दुईवटा महाविनाशकारी विश्वयुद्ध पनि भएका थिए । त्यसरी मानव समुदायको एउटा विशिष्ट र नेतृत्वकारी अङ्ग सामयिक तवरमा प्रलयग्रस्त अवस्थामा पुगेको देखिएको थियो । तर विश्व स्वास्थ्य सङ्गठनले यो विश्वलाई अज्ञात भूतकालदेखि अति पीडित तुल्याउँदै आएको शीतला रोग र त्यसको महामारीबाट संसारलाई मुक्त गरी मानव समुदादयको प्रकाण्ड र सकारात्मक सेवा गरेको उदाहरण पनि मानव समुदायसामु छ । लेखकले उल्लेख गरेको मानव क्लोनिङको समस्या हाम्रो सामु जसरी छ त्यसैगरी सन् १९७२ मा 'क्लब अफ रोम' नामक विश्व वैज्ञानिक संस्थाले त्यस्तो प्रयोगले मानव समुदायनिम्ति के-कस्ता लाभ-हानि हुन सक्छन् भन्नेबारे अन्तिम निर्क्योल नहोउन्जेल त्यस्तो प्रयोगमाथि प्रतिबन्ध लगाएको उदाहरण पनि विश्वसामु अझै पनि विद्यमान छ । विश्व मानव समुदायको इतिहासमा आद्योपन्न नकारात्मक चरित्रका व्यक्तिहरू नदेखिएका होइनन् । हामीले नै बेहोर्नुपरेको एडोल्फ हिटलरको उदाहरण विगत इसवीय शताब्दीकै कुरा हो । त्यसै कारण त्यसले आत्महत्या गर्नुपरेको उत्तिकै लाक्षणिक तवरमा सन्देशवाही घटना पनि त छ ।

सामूहिक आत्महत्या मानव समुदायको चरित्र होइन नै । योजनाबद्ध अधःपतन पनि मानव समुदायको चरित्र होइन । निरन्तर अनवरत तथा अथक प्रयासद्वारा चरणबद्ध तवरमा एकपछि अर्को खुड्किलो चढ्दै मानव कल्याणलाई गगनचुम्बी तुल्याउन चेष्टा गर्नु मानव समुदायको प्रारम्भदेखिको अभिन्न लक्षण रहिआयो ।

समाज विकासको बर्बर अवस्थादेखि आजसम्म विश्वमानवले अत्यन्तै कन्टकाकीर्ण बाटो हिंड्दै परमाणुदेखि ब्रह्माण्डसम्मको रहस्यबारे नित्य नयाँ ज्ञान प्राप्त गर्दै आएको छ, यो भूमण्डललाई झन् सुन्दर बनाएको छ, बाँच्नुको आनन्दमा थपेको छ, मानव हुनुको गरिमामा वृद्धि गरेको छ । यो सुरु भएको एक्काइसौँ इसवीय शताब्दीमा मङ्गलग्रहमा विजय प्राप्त गरी त्यहाँ मानव बसोबास सुरु गर्ने भएको छ ।

स्वाभाविक छ, त्यो भूमण्डलीय र अन्तरिक्षगत विजय पुरुषहरूको एकाधिकार शक्तिको विस्तारमा सीमित रहनेछैन । त्यो विजय अभियानमा निर्णायक महत्त्वको एउटा शताब्दी एउटा शक्ति, शक्ति ऊर्जाको रूपमा विशेषगरी बितेको एक दशकभित्र इलेक्ट्रोनिक सञ्चारमाध्यम र कम्प्युटर विज्ञान रहेको छ । यो नयाँ विश्वकारकले सर्वतोमुखी भूमण्लीय क्रान्तिको त्यस्तो प्रारम्भ गरेको छ जसले नयाँ मानव संसारमा नयाँ मानवको सृष्टि सुरु गरेको छ । यो क्रान्तिको तुलना गर्ने हो भने कम्तीमा पाँच लाख वर्षपहिले खडे मानवले 'आगाको उपयोगसम्बन्धी ज्ञान' प्राप्त गरी मानव विकासनिम्ति नयाँ ढोका खोलेको घटनासित गर्न सकिन्छ । मानव निम्ति आधारभूत महत्त्वको यो नयाँ क्रान्तिकारी दिशामा अघि बढ्न मानवको मूल परिचय रहेको र गीतामा कृष्णले अर्जुनलाई भनेका–

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च
निर्ममो निरहंकारी सम दुखः सुख क्षमी

मा रहेको शाश्वत मूल्य र मानवीयताबाहेक अन्य सबैमा परिवर्तन हुनु निश्चित छ । त्यस बेला भूतकालका अर्थात् हिजोका, कुनै समाजका अन्य कुनै आदर्श, आकर्षण, दर्शन आचारसंहिता लैङ्गिक वा कर्ण भेद तथा कल्याण र न्यायभावना मानव इतिहासको भूतकालबारे परिचय दिने साधन र शृङ्गारमा सीमित रहनेछन् ।

सचेत व्यक्तिले भूतकाललाई न चटक्कै बिर्सन हुन्छ न त्यसबारे विलौना गर्नेमा नै आफूलाई सीमित राख्नु हुन्छ । आज हामी नयाँ दिशातिर सङ्क्रमण गर्दै छौँ भन्दैमा भूतकालसित हाम्रो सम्बन्ध पूर्ण तथा विच्छेद न भइसकेको छ न त्यस्तो नै गर्नु आवश्यक छ । मानव जीवनमा हरेक वर्ष नयाँ वसन्त आउँछन् र नयाँ वसन्तमा नयाँ फूल फक्रिँदै नयाँ बहार फैलाउँछन् भन्ने सत्य हो । हरेक वर्ष आउने नयाँ वसन्त अघिल्लो वर्ष बितेर गएको वसन्तको न पुनरावृत्ति न पुनर्जीवन नै हो । यी सत्यलाई स्विकार्दा बितेको वर्षको सुन्दर वसन्त बहार ठीक त्यस्तै प्रकारले दोहोरिएन भनेर बिलौना गर्नु जरुरी छैन । हिजो जन्मिएका शिशुका शैशव बाल्यकालतिर सङ्क्रमण गर्छन् । नवजात शिशुका कोमल सौन्दर्यमा त्यसरी परिवर्तन हुँदै जान्छ । जीवनको अभिन्न लक्षण हो नवजीवनको खोजी गर्नु । त्यो खोजीमा भूतकालमा भन्दा वर्तमानमा प्रेरणाशक्ति बढी जीवन्त रहन गई भूतकालसित त्यसको सम्बन्धविच्छेद क्रमशः बढ्दै जान्छ ।

नारी पुस्तकले नयाँ जीवनको नयाँ आह्वानलाई पुरानो आधारमा बुझ्नेतिर बढी प्रयास गरेको देखिएको हुँदा यो पुस्तकमा इतिहासले बढी ग्राह्यता पाएको देखिएको छ ।

यी सबै कुरा आफ्ना ठाउँमा छन् । **नारी**मा र मैले यहाँ सोबारे प्रस्तुत गरेका विचारमा पाठकहरूले आ-आफ्ना रुचिवैचित्र्यका आधारमा आफ्ना निर्णयले प्रस्तुत विषयबारे हुँदै जाने छलफलमा नयाँ-नयाँ आयाम थपिँदै जानेछन् । त्यो बाटो खोल्नेतिर **नारी**का लेखकबाट भएको यो सत्प्रयास अवश्य नै प्रशंसनीय छ । अतः लेखकको यो प्रयासलाई म अभिनन्दनपूर्ण अनुमोदन अर्पित गर्दै आफ्नो साधुवाद जनाउँछु ।

२० असोज २०५९

□□□

४५. अन्धकारबाट प्रकाशतिर

कुनै रोगव्याधी वा कारणवश लुप्त भएको दृष्टिशक्तिको पुन:स्थापनाकारी उपाय र उपचारमा समर्पित सङ्गठित वा सामाजिक प्रयासले आफ्नो प्रयास र संस्थाको मुख्य आदर्शवाक्यको रूपमा 'मलाई अँध्यारोबाट प्रकाशतिर लग' भन्ने सभ्य मानव इतिहासको अति प्राचीन वाक्यलाई उपयोग गर्नु सर्वथा योग्य कुरो हो ।

प्रकृति अर्थात् भौतिक विश्वबारे प्राणीजगत्मा हुने ज्ञानलाई प्राचीन दर्शनशास्त्रले सामान्यतया तीन कोटिमा विभाजन गरेको छ । ती हुन्- अधिभौतिक, आधि दैवी र आध्यात्मिक ज्ञान । पञ्चेन्द्रियद्वारा प्राप्त हुने प्रारम्भिक ज्ञान, अधिभौतिक ज्ञान हो । आँखा, कान, मुख र स्पर्शद्वारा प्राप्त हुने आधि भौतिक संवेदना ज्ञानलाई ती इन्द्रियका अभिमान देवताहरूले प्राणतत्त्वद्वारा अर्थ लगाउनु अधिदैविक ज्ञान हो । आध्यात्मिक ज्ञानले आत्मा र सोभन्दा माथि वा परम-ब्रह्म ज्ञानबारे बोध गराउँछ । ज्ञानको त्यो सर्वोच्च स्तरलाई मोक्ष, महानिर्वाण वा परिनिर्वाण भनिन्छ ।

वैदिक वाङ्मयको अङ्गभूत मानिएका उपनिषद्हरूलाई चार वेदमध्ये कुनै न कुनै वेदका संहिता, ब्राह्मण र आरण्यक अंशपछिको चौथो र अन्तिम अंशका रूपमा वैदिक वाङ्मयमा स्थापना गरिएको छ तापनि वैदिक संहिताका हाराहारी समानान्तर रूपमा औपनिषेदिक विचार र स्थापनाहरू विकसित हुँदै गएका देखिन्छन् । वैदिक संहिताका मन्त्रहरूमा देखा पर्ने समान जीवनपद्धति, विचार र जीवन उद्देश्यभन्दा पृथक् र ठाउँठाउँमा तिनका विरोधी दिशामा तर प्रत्यक्ष तवरमा तिनको विरोध

नगरीकनै तिनलाई नयाँ दिशामा मोड्ने कार्य भएको कुरा उपनिषद्मा देख्न पाइन्छ ।

बृहदारण्यक र छान्दोग्योपनिषद्का हाल उपलब्ध पाठहरू विक्रमपूर्व ११००-१००० तिरका हुन सक्ने अनुमान आधुनिक भारतीय र युरोपेली विद्वान्हरूमा पाइन्छ । ती पाठकहरूमा प्रस्तुत विचार र वैचारिक पद्धति भने कुरुक्षेत्र युद्धका ज्येष्ठ समकालीन पराशर सत्यवती पुत्र कृष्णद्वैपायन व्यासको अथवा तीभन्दा पनि प्राचीन समयको देखा पर्छ ।

'तमसोमा ज्योतिर्गमय' अर्थात् 'मलाई अँध्यारोबाट प्रकाशतिर लग' भन्ने उक्ति बृहदारण्यको पहिलो अध्यायको तेस्रो ब्राह्मणको २९औं मन्त्रमा पाइन्छ । उक्त अध्यायमा पञ्चेन्द्रियद्वारा छुट्टाछुट्टै हुने अनुभवलाई मानवको प्राणले ज्ञानमा परिणत गर्नु र त्यसो गर्दा इन्द्रियजन्य ज्ञानको असक्तता, सामर्थ्यरहितता अपर्याप्तता र अविश्वनीयताबारे विवेचना गरेर ज्ञान, यज्ञ-ज्योतिष्टोम वा यजमानले 'मलाई असतब्‌ाट सत्‌तिर लग'- मलाई अँध्यारोबाट ज्योतितिर लग । मलाई मृत्युबाट अमृतमा लग- असतोमा सद्‌गमय, तमसोमा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मा अमृतंगमय- भन्ने मन्त्र जप्नेबारे चर्चा छ ।

सबै ज्ञानेन्द्रियहरू प्रत्यक्ष प्राणक्रिया र ज्ञानका मूल स्रोत हुन् तापनि जीवनले सर्वतोमुखी प्राथमिक महत्त्व दृष्टिमाथि त्यसपछि ज्ञानमाथि अनि अन्य माथि राखेको कुरा व्यवहारसिद्धजस्तै छ र उपनिषद्ले 'मलाई अँध्यारोबाट ज्योतिमा लग' भन्दा असत्‌बाट सत्‌तिर र मृत्युबाट अमृततिर लग्न पनि अनुरोध गरेको सम्बन्ध मूल्यगत भावनासित छ अर्थात् कुनै विशिष्ट ज्ञानेन्द्रियसित असत् र मृत्युको सम्बन्ध छैन । यसबाट समेत दृष्टिका महत्त्व स्थापित भएको छ ।

बृहदारण्यक उपनिषद्को उपर्युक्त (१/३/२९) मन्त्रले 'असत्', 'तमस' र 'मृत्यु' लाई एउटै एकीकृत अमान्य स्थितिका रूपमा

प्रस्तुत गरी 'सत्', 'ज्योति' र 'अमृत' का स्थितिलाई वैकल्पिक एक मात्र ग्राह्य र एकीकृत जीवनोद्देश्य भने पनि जीवनदर्शन भने पनि-का रूपमा गरेको स्थापनाले प्रायः समग्र हिन्दूदर्शनलाई र त्यसरी विश्वका दर्शनहरूलाई एउटा प्रबल आकर्षणको आफ्नै रूपले सत्यरूपको दिशातिर डोऱ्याएको देखिन्छ । हिन्दूदर्शनमा बृहदारण्यकपछि बारम्बार आएको उपनिषद् सत्, चित् र आनन्द (सच्चिदानन्द) तथा सत्यं, शिवं र सुन्दरम् ग्रिसेली र युरोपेली (Truth, Beauty and Goodness) का आधारहरू पूर्णरूपेण एकसमान हुन् ।

स्थानाभावले गर्दा यो धारणाको पूर्ण वैज्ञानिक र अध्यात्मिक विश्लेषण र थप व्याख्या गर्नु यहाँ न सम्भव छ न आवश्यक नै । के मात्र भन्नु पर्याप्त हुनेछ भने उपर्युक्त दार्शनिक स्थापनाका आधिभौतिक आधारलाई केलाएर हेर्दा तिनमा अन्धकारविरुद्ध अर्थात् प्रकाशले प्राथमिक स्थान र महत्त्व प्राप्त गरेको छ ।

अभिव्यक्ति, असोज-कात्तिक, २०५९

❑❑❑

४६. ऐतरेय ब्राह्मणमा आठ प्रकारका राज्यव्यवस्था

चार वेद- ऋग, यजु, साम र अथर्व वेदहरूका चार अङ्ग छन्- संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक र उपनिषद् । ऋग्वेदको ब्राह्मण भागलाई महिदासकृत ऐतरेय ब्राह्मण भनिन्छ ।

ऐतरेय ब्राह्मण आठ प्रकारका राज्यव्यवस्थाबारे उल्लेख गर्दै 'साम्राज्य, भौज्य, स्वाराज्यं, वैराज्य, पारमेष्ठ्यं, राज्यं, महाराज्यं, आधिपत्यमयं, समन्तपर्यायीस्यात् सार्वभौमः सर्वायुष, विसर्ग, आन्ताद् वा परार्धात पृथीव्यै समुद्र पर्यन्ताया एकराट् इति' । (८-१५-३९-१)

साम्राज्य, भौज्य (भोग र समृद्धि) स्वाराज्य (स्वराज्य र स्वाराज्यबीच भेदबारे ध्यान दिनुपर्छ) वैराज्यं (राजा नभएको देश), पारमेष्ठ्य राज्य (प्रभुसत्ता सम्पन्न), महाराज्य, आधिपत्यमय, समन्त पर्यायी । सार्वभौम, दीर्घजीवी, समुद्रपयन्त फैलिएको एक राष्ट्र । ऐतरेय ब्राह्मणले उपर्युक्त प्रकारका राज्यहरूबारे उल्लेख गरे तापनि जानराज्य, गणराज्य, विराट् (उत्तर हिमालमा) अविराज्य व्यवस्थाबारे पनि वैदिक संहितामा उल्लेख भएका छन् । विराट् भनेर हिमाली प्रदेशमा रहेका जनराज्य र भोज भनेर दक्षिण प्रदेशका राज्यबारे नामकरण गरिएको छ ।

माथिको उल्लेखमा सबैभन्दा पहिलो साम्राज्यको चर्चा छ । त्यो साम्राज्य भनेको गत शताब्दीसम्मझैँ अन्य देशहरूमाथि अर्को देशद्वारा आफ्नो प्रभुत्व स्थापना गर्ने उपनिवेशवादी साम्राज्यवाद थिएन । यो हिमाली उपमहादेशमा वैदिक युगभन्दा पहिले पनि र भारतका पृथ्वीराज चौहानसम्म र त्यसपछि पनि आन्तरिक युद्धहरू

भए । त्यस्ता युद्धहरूमा जित्ने पक्षको राजाले पराजित पक्षको राजाको राज्यमाथि कहिल्यै पनि आफ्ना आधिपत्य जमाएनन् । पराजित पक्षको राजालाई सामान्य जस्तो करद बनाएर उसको राज्य उसैलाई फिर्ता दिने गरे । वाल्मीकि रामायणमा राजा रामले रावणमाथि विजय प्राप्त गरेपछि लङ्काको राज्यव्यवस्था विभीषणलाई राजा बनाएर सुम्पिदिए । कुरुक्षेत्र युद्धमा कौरवको पराजयपछि युधिष्ठिरले धृतराष्ट्रलाई नै राष्ट्रलो अध्यक्षका रूपमा कायम राखे । पृथ्वीनारायण शाहले पराजित राजाहरूलाई रजौटाका रूपमा कायम राखे । काठमाडौँका राजा जयप्रकाश मल्ल पराजित भएर भागेपछि मात्र हनुमान्ढोकामा बसेर बडामहाराजाधिराजले राज्यव्यवस्थालाई पूर्ववत् चलाई राखेका थिए ।

माथि भनिएका कुनै पनि राजाले युरोपमा पराजित राज्यमा झैँ कहिल्यै पनि लुटपाट गरेन्न ।

भौज्य राज्य दोस्रो प्रकारको राज्यव्यवस्था थियो । यो शब्दको मुख्यतया दुई अर्थ हुन्छ । 'भू-ज भने पछि पृथ्वीका नैसर्गिक मर्यादाहरूद्वारा परिवेष्टित राज्य हो । यसको अर्थ हो पृथ्वीको मर्यादा (भू-भौतिक) मा रहुन् । त्यस कारण त्यस्ता ठाउँमा राजाले त्यति नै भूभाग राज्य गर्नुपदर्छ र अन्य बाहिरका राज्यहरूमाथि आक्रमण गर्नु हुँदैन । भौज्यको दोस्रो अर्थ हो- पालन र रक्षा गर्नु । प्रजाका आवश्यकता पूर्ति गर्नु र तिनलाई समृद्ध तुल्याउँदै लग्नु ।

भौज्यबाट भोज शब्दमा पुगिन्छ । वैदिक वाङ्मयमा अन्यत्र 'दक्षिणका राज्य' लाई भोज भनिएको छ । भोज प्रकारको राज्यव्यवस्थाको विवरण प्राप्त छैन जसरी विराट् भन्ने राज्यव्यवस्था जनराज्य थियो भन्ने भन्दा बढ्ता विराट्बारे ज्ञान छैन । तथापि वाल्मीकि रामायणमा दशरथको मृत्युपछि राजाविहीन व्यवस्था कस्तो हुन्छ भन्नेबारे अयोध्याकण्डको सर्ग ६७ श्लोक ९ देखि ३२ सम्मका २४ वटा श्लोकले विवरण दिएका छन् ।

भौज्य पनि स्वाराज्यबारे ऐतरेय ब्राह्मणले चर्चा गरेको छ । स्वराघातले गर्दा स्वराज्य शब्द स्वाराज्यमा पुगेको हो । त्यो परिवर्तनले अर्थमा गम्भीर हेरफेर हुन दिएको छ । स्वाराज्यले राज्यव्यवस्थामा सकारात्मक मानवीय मूल्यका अभ्यास र शुद्ध आचरणमाथि विशेष जोड दिन्छ । स्वराज्यले भने राज्य शासनव्यवस्थालाई राजाको आफ्नो अधिनस्थ राख्ने मात्र अर्थ दिन्छ । दोस्रोले राजामा अधिकारमदप्रति सङ्केत गर्छ भने पहिलोले शुद्धता, पवित्रता, मानववादिता, निर्दोषितायुक्त संयमी राजाको व्यवस्था भन्ने पूर्वकल्पना गर्छ । स्वराज्यमा स्व अर्थात् आफ्नो नीति शक्ति राज्य तन्त्रको शक्ति माथि जोड दिंदा स्वराघातवश स्वाले भने कल्याणकार्य, प्रजारञ्जन, आचारसंहिताका पालन आदि अर्थमा पुऱ्याउँछ ।

विगत् राज्यकं वैराज्यम- विनाराजाको देश । यो व्यवस्था पछौटे समुदायवादी त्यस्तो सानो व्यवस्था हो जहाँ एउटै भाषा र एक समान सामाजिक व्यवस्था भएको सानो समुदायले आफ्नो जेठा बूढापाकाका सल्लाहमा आफ्नो समाजव्यवस्था चलाउने गर्थ्यो । अथर्ववेदले विराट् वा इद्मग्र आसीद (अ/बे/ ८-१०-१०) ले 'प्रारम्भमा यो राजारहित थियो' भनी त्यसै अर्थमा भनेको थियो ।

पारमेष्ठियं नामक अर्को राज्यव्यवस्थाबारे ऐतरेय ब्राह्मणले चर्चा गऱ्यो । यो व्यवस्था परमेष्ठी ब्रह्मा प्रजापतिका अर्थात् आदि मानव समाजको सामाजिक व्यवस्था थियो । त्यो व्यवस्थालाई सत्ययुगको पनि प्रारम्भकालीन स्वत्व गुण सम्पन्न समाज व्यवस्था मानेमा कुनै अत्युक्ति भएको ठानिनेछैन ।

महाराज्य व्यवस्था त्यसपछि आउँछ । स-साना र निकै संख्यामा रहेका राज्यहरूले स्वेच्छ्या एकत्रित भई महासङ्घजस्तो महाराज्यको व्यवस्था गर्थे । महाभारतमा वर्णित जरासन्धको राज्यव्यवस्था महाराज्य थियो । स-साना राज्यहरूले मिलेर मगधको

जरासन्धलाई महाराज्यको नायक बनाए । तर पछि गएर जरासन्ध क्रूर आततायी र मातहतका तिनै साना राज्यहरूमाथि दमनकारी र विस्तारवादी भयो ।

आधिपत्यमय यो व्यवस्थालाई कर्मचारीतन्त्र- अङ्ग्रेजीमा व्युरोक्र्यासी जस्तो भन्न मिल्छ । पति र अधिपति प्रशासन यन्त्रका प्रमुख अधिकृतहरू हुन् । त्यसमा राज्याधिकारीहरूको अधिनमा राज्यव्यवस्था चल्छ ।

समन्तपर्यायी त्यो व्यवस्था हो जसमा राज्य शासन सामन्त अधीन रहने गर्दछ । मगधको जरासन्धले साना राज्यहरूलाई एकीकृत गरेपछि सुरुमा मगध समन्तपर्यायी थियो । पुराणहरूमा भरत र रामचन्द्र मातहत कतिपय सामन्तहरू थिए जो आफूमा झन्डै स्वतन्त्र थिए । ऐतरेय ब्राह्मणले चर्चा गरेका यी आठ प्रकारका राज्यव्यवस्थाहरूबारे विश्लेषणात्मक ध्यान दिँदा यो हिमाली उपमहादेशमा राज्यको व्यवस्थागत सामाजिक-राजनीतिक विकास लक्षणहरू लक्षित हुन्छन् ।

यस्तो विकास यो हिमाली उपमहादेशभन्दा बाहिर विशेषगरी वर्तमान लिबियादेखि टर्की, इराक, सिरिया र उरार्तु (टर्की र क्यास्पियन सागरबीचको क्षेत्र) मा वैदिककालभन्दा पहिले पनि भएका थिए भन्ने कुरा वरिष्ठ विद्वान् श्री बालकृष्ण पोखरेलद्वारा प्रणित महाग्रन्थ **खस जातिको इतिहास**मा प्रत्यक्ष वा परोक्ष तवरमा चर्चित भएकोसमेत देखा परेको छ ।

राजाका गुण- राज्यव्यवस्थाका कुराहरू माथि गरिए । अब महाभारत र प्राचीन वाङ्मयले राजामा रहनुपर्ने गुण र लक्षणबारे भनेकातिर केही संक्षेपमा हेरौं ।

महाभारतअनुसार,

यस्मिन धर्म विराजते तं राजानं प्रचक्षते
यस्मिन विलियते धर्मस्तम देवा वृशलं विदुः (शान्तिपर्व ९०-९४)

जसमा धर्म विराजनमान रहन्छ त्यसलाई राजा भनिन्छ र जसमा धर्म लोप भएको छ त्यसलाई देवताहरू छोटा भन्छन् । यो श्लोकमा रहेको धर्मको अर्थ भनेर महाभारतले त्यसपछिको तेस्रो श्लोकमा भनेको छ ।

धर्मे बर्द्धति सर्वभुतानी सर्वदा
तस्मिन हसति दियन्ते तस्माद्धर्ममं प्रवर्धएत

(धर्मको वृद्धि भएपछि सबै प्राणीको उन्नति हुने गर्छ, धर्मको ह्रास भएपछि सबैको क्षय हुन्छ । अतः सधैँ विशेष रूपले धर्मको संवर्द्धन गर्नू ।)

महाभारत शान्ति पर्वको राजधर्म-उपपर्वमा पूर्ण रूपले राजाका गुणबारे गम्भीर चर्चा गरिएको छ । संस्कृत भाषामा 'राजा' शब्दको अर्थ हुन्छ उज्यालो हुने अर्थात् प्रतापवान् । महाभारत शान्तिपर्वको ५९ अध्यायमा भीष्मसामु युधिष्ठिरले-

य एश राजा राजेती शब्दश्चरती भारत
कथमेश समुत्पन्न तन्मेवुही पितामह

(हे भारत, यो जो राजा-राजा भन्ने शब्द प्रचलित छ त्यसको उत्पत्ति कसरी भयो मलाई बताउनुहोस्) भनी प्रश्न गरेबाट उपर्युक्त लामो चर्चा चलेको थियो । त्यही प्रश्नलाई जबाफ दिँदै भीष्मले पहिले सत्ययुगमा राजव्यवस्था थिएन, सबै नरनारी स्वधर्मका आधारमा परस्परमा मिलेर काम गर्थे । तर, पछि गएर ती नरनारीमा लोभ उत्पन्न भएर द्वेष बढ्न गई अनाचार र समाजविरोधी प्रवृत्ति सुरु भयो । धर्मको नाश भयो । अनि प्रजापति ब्रह्माले समाजमा सुव्यवस्था कायम राख्न दण्डनीतिको प्रणयन गरेर सो कार्य राजसंस्थाको स्थापना गरे आदि कुराहरू बताए । त्यसै क्रममा भीष्मले-

रञ्जीतास्च प्रजा सर्वास्तेन राजेती शब्द्यते

(सबै प्रजालाई प्रसन्न गर्नुपर्नेलाई राजा भनिन्छ) भने भागवत्

पुराण (४-१६-१५) ले भीष्मकै त्यही कथनलाई नै दोहो-याएको जस्तो देखिन्छ । **मनुस्मृति** (७-१९-३) ले पनि राजाले प्रजारञ्जन गर्नुपर्ने कुरालाई पृष्टि गरेको छ ।

याज्ञवल्क्य स्मृति, राजधर्म- ३०९-३१२ ले राजाका गुणबारे विवरणमा भनेको छ -

महोतसाहःस्थुललक्षः कृतज्ञो वृद्ध सेवकः
विनीतः सत्व सम्पन्नः कुलिनः सत्यवाक शुचिः
अदीर्घसुत्री स्मृतिमानछुद्र पुरुषस्तथा
धार्मिको ऽव्यशनस्चैव प्राज्ञः सुरो रहस्यवित
स्वरन्ध्रगोप्तान्वीक्षिक्यां दण्डनित्यां तथैवच
विनीतस्त्वथ वार्तायाम त्रैय्यां चैव नराधिप

(महान् उत्साही, स्थूललक्ष) (अन्यन्तदानी), कृतज्ञ वृद्धसेवी, विनययुक्त, धैर्यवान्, कुलीन, सत्यवादी, पवित्र, अदीर्घ, सूत्री, स्मृतिमान्, अक्षुद्र परिवार भएको, धार्मिक अव्यसनी पण्डित, शूर र रहस्यबारे जानकारी रहनु राजाका गुण हुन् ।

विष्णुगुप्त कौटिल्य-चाणक्यले आफ्नो **अर्थशास्त्र** (६-१-३) मा भनेका छन्-

महाकुलीन दैववृद्धिः सत्वसम्पन्न बृद्धदर्शी धार्मिकः सत्यवाग विशंवादिक कृतज्ञः स्थूललक्ष महोत्साहोऽदीर्घ सूत्रः सक्यसामान्तो दीर्घवृद्धि र क्षुद्र परिषद्को विनयकाम इत्याभिदामिका गुणः

(राजाको १६ अभिगामिक अर्थात् प्रकाशमान र तेजोमय प्राज्ञका ८ उत्साहका ४ तथा आत्मसम्पतका ३० गुण हुन्छन् जसमा महाकुलीन, भाग्यशाली, मेधावी, धैर्यशाली, दूरदर्शी, धार्मिक, सत्यवादी, सत्यप्रतिज्ञ, महादानी, महान् उत्साही, शीघ्र कार्यकारी, दृढ निश्चय, छेउका राजाहरूमाथि विजय प्राप्त गर्न समर्थ, उदार परिवार भएको र शास्त्र मर्यादाको पक्षधर) आदि गुणहरू राजामा रहनुपर्दछ ।

माथि प्रस्तुत उद्धरणहरूले राजालाई समाजको सर्वगुणसम्पन्न र आदर्श महापुरुषजस्तो हुनुपर्छ भने तापनि यो सृष्टिमा सम्भवतः प्रारम्भदेखि आजसम्मका स्वैरकल्पनामा बाहेक आदर्श महापुरुष पक्कै पनि न जन्मिएका थिए न छन् । तथापि उपर्युक्त गुण वाचक सिद्धान्तको मूल कथनबाट बढी मात्रामा विचलित हुने राजाहरू जनता र देशद्वारा तिरस्कृत र बहिस्कृत हुने गरेका इतिहास पनि छन् ।

❑❑❑

४७. अस्वीकार्य चिन्तन : नियमित आकस्मिकता

गरिमा समविशेषाङ्कनिम्ति सो पत्रिकाले मसित 'समको दर्शन पक्ष' बारे लेखको माग गरेर पत्र लेख्यो ।

६ वर्षजति पहिले मेरो **अमृतत्त्व र कारुणिकता** भन्ने पुस्तकमा अन्तर्क्रिया चलेको थियो । आफ्नो त्यो कृतिमा मैले श्री बालकृष्ण समको 'नियमित आमस्मिकता' भन्ने दार्शनिक अवधारणाबारे असहमति जनाएको थिएँ । निकै वर्षपहिले समको उक्त कृति पढेपछि ममा त्यो असहमतिले ठाउँ लिएको थियो । **अमृतत्त्व र कारुणिकता**बारे त्यो दिन विवेचना चल्दा एक विद्वान् महोदयले मैले कृतिमा प्रकट गरेका विचारसित एक प्रकारले खस्रै शब्दमा असहमति जनाएका थिए ।

समज्यूले आफ्नो दार्शनिक मान्यतालाई नियमित आकस्मिकताको रूपमा प्रस्तुत गर्नुभएको र तत्सम्बन्धी मेरो धारणाले आलोचना सुन्नुपरेको हुँदा यसपटक समको दर्शन पक्षबारे लेख्ने भन्दा पहिले मैले तेस्रो पटक (यसपटक समेत गरी) नियमित आकस्मिकतालाई आद्योपान्त ध्यानसाथ पढ्नु पऱ्यो । आफ्नो सुरुको धारणामा म अझ बलियो भएको हुँ- अहिले फेरि ।

कार्य-कारण सम्बन्धबारे छलफल र आफ्नो मान्यताको प्रस्तुति नगरी कुनै पनि दार्शनिकले आफ्नो दर्शनगत विचार प्रस्तुत गर्न सक्दैन । सृष्टिको प्रारम्भ र वर्तमान अवस्थाबारे चिन्तन गर्नु दर्शनशास्त्रको अङ्गभूत विषय हो । सृष्टिको प्रारम्भ कारण हो । वर्तमान भने त्यो प्रारम्भको परिणति अर्थात् कार्य हो । दर्शनको रूपमा चिनिने विश्वका कुनै पनि चिन्तन कार्यकारण सम्बन्धबारे छलफल र स्थापना प्रस्तुत नगरी अघि बढ्न सक्दैन । यो कुरा दर्शनशास्त्रमा मात्र होइन कि आधुनिक मानविकी विज्ञान (Social

Science) र प्रकृति विज्ञान (Natural Science) बारे समेत समान रूपले सत्य देखिएको छ । यो सार्वत्रिक सत्यता हो किनभने जे-जस्तो कार्यकारण सिद्धान्तलाई स्वीकार गरिन्छ त्यो नै पराभौतिकशास्त्र (Metaphysics) र भौतिकशास्त्रमा समान रूपले सत्य ठहरिन्छ । पराभौतिक क्षेत्र निम्ति एउटा कार्यकारण सिद्धान्त र यो भौतिक ब्रह्माण्ड निम्ति अर्को प्रकारको कार्यकारण सिद्धान्तको कल्पना गर्न सकिन्न । नत्र भने हानिकारक अर्थात् निरर्थक वितण्डामा चिन्तनहरू परिणत हुन पुग्छन् ।

कारणकार्य (वा कार्य कारण) Causality सम्बन्धबारे विश्वका प्राचीन दार्शनिकहरूले परस्पर विरोधी समेत स्थापना प्रस्तुत गरे । यसबारे बृहत् विवेचना र विश्वचिन्तनसम्बन्धी सिंहावलोकन गर्न सकिन्छ । त्यस्तो गर्न यहाँ ठाउँ छैन । संक्षेपमा भन्नु पर्दा स्रष्टाको रूप कारणमा ईश्वरलाई मानेर सृष्टि कार्यलाई ईश्वर व्यतिरेक रूपमा केही दार्शनिकले स्वीकार गरे । ईश्वरवादले यो मान्यतालाई स्वीकार गरेको आजसम्म नै देखिएको छ । केही प्राचीन चिन्तनकर्ताले आदि कारण (आदि स्रष्टा) अज्ञात रहेको मानेर सृष्टिबारे (कार्यबारे) प्रारम्भिक विवेचना गरे । ऋग्वेदको विख्यात 'नासदीय सूक्त' को 'त्यो आदिकाल (तदानीम) मा 'न सत् न असत् नै थियो' (न सदासीन्नोसदासित्दानीम) भनी सन्तोष गर्ने विफल प्रयास गऱ्यो । विफल किनभने प्रजापति परमेश्वरद्वारा प्रणयन भएको त्यो नासदीय सूक्त (ऋग्वेद १०/१२९) को अन्तिम ऋचाले-

इयं विसृष्टिर्यत आवभूव यदि वा दधे यदि वा न जा न वेद यो अस्याध्यक्षः परमे ब्योमनत्सो अङ्ग वेद वा यदि [यो निसृष्टि जहाँबाट भयो सोबारे त्यसमा जानकारी होला नत्र नहोला । त्यसबारे त्यसैलाई थाहा होला अथवा नहोला । परम व्योममा रहेको त्यो (सूर्य ?) लाई पनि (सृष्टिको आदिबारे) थाहा होला वा नहोला ।] ।

बालकृष्ण समको 'नियमित आकस्मिकता' दर्शनको आदि स्रोत (परोक्ष र खुलेको तवरमा नै भए पनि) ऋग्वेदको उपर्युक्त सूक्तमा खोज्न सकिन्छ ।

ऋग्वेदको १०/१२९ नासदीय सूक्तमा प्रकट त्यो द्विविधा तर बढी यथार्थवादी जस्तो देखिने गरी ऋग्वेको प्रथम मण्डलमा देखा परेका दीर्घतमाका ऋचाहरूमा (विशेषगरी १०/१६४-४, ५, ६, १७, १८, ३२, ३७) देखा परेका छन् । त्यस्ता प्रश्नहरू गरेपछि ती दीर्घतमा आफैँ भन्दछन्- 'एकं सद्विप्रवहुधा वदन्ती' अर्थात्-

"सत्य एउटै छ विद्वान्हरू अनेक रूपमा भन्ने गर्छन् ।" त्यो सत् के हो त भन्ने प्रश्नबारे दीर्घतमा आफूमा अज्ञात रहेकोलाई स्पष्ट शब्दमा स्वीकार गर्छन् । सारतत्त्वमा भने उपर्युक्त 'नासदीय सूक्त' र दीर्घतमाका विचारहरूमा बढी नै निकटता छ यद्यपि दीर्घतमाका प्रश्नहरू जीवनका यथार्थताहरूबाट जन्मिएका देखिन्छन् । नासदीय सूक्तले सुरुका शब्दद्वारा नै त्यो आदिकालमा न सत् थियो न असत् नै भनेकोसित दीर्घतमाको विचार मिल्दैन किनभने यी चिन्तनकर्ता प्रारम्भमा सत्को अस्तित्वलाई स्वीकार गर्छन् र त्यसबारे आफ्नो ज्ञान नरहेको तर अन्य विद्वान्हरूले सोबारे आ-आफ्ना प्रकारले व्याख्या गर्ने गरेको बारे चर्चा गर्छन् ।

विचारगोष्ठीहरूमा (विशेषगरी संवत् २०१८ र त्यसपछिका) समज्यूका अभिव्यक्तिहरू सुनेकाहरू बालकृष्ण समले ऋग्वेदका विशेषगरी दुई चिन्तनकर्ता ऋषिहरू दीर्घतमा र गृत्समदलाई उल्लेख गर्ने गर्नुभएकाले सम्झिनेछन् । समज्यूले गृत्समद र दीर्घतमालाई तिनमा पनि गृत्समदलाई विशेषगरी 'नेपाली उत्पत्तिका' भन्ने गर्नुहुन्थ्यो । ऋग्वेदका 'ब्रह्मणस्पति' का उपासक गृत्समद तथा सत्सम्बन्धी जिज्ञासु दीर्घतमाका वैदिक चिन्तनलाई एउटै धारामा प्रवाहित गर्न खोजेमा समज्यूको 'नियमित आकस्मिकता' को परोक्ष र खुकुलो नै भए पनि वैचारिक स्रोतको निर्माण भएको देखापर्नेछ ।

माथि प्रस्तुत मेरो संक्षिप्त विश्लेषणबाट समज्यू वैदिक दार्शनिक स्रोतका चिन्तनकर्ता थिए भन्ने निष्कर्षमा पुगेर मक्ख पर्नुपर्ने स्थिति भने छैन । ऋग्वेदको दीर्घतमा र नासदीय सूक्तमा प्रतिपादित विचारहरूलाई वेदपछि रचित बृहदारण्यक छान्दोग्य र ऐतरेय उपनिषद्ले आफ्ना प्रकारले परिशोधन र प्रतिवादजस्तै देखिने गरी संवर्द्धन गरे । कारण कार्यवादबारे यी तीनवटै उपनिषद्का आफ्ना पृथक् विचारहरूमाथि समज्यूले लेख्ने चेष्टा गर्नुभएको छैन । छान्दोग्य उपनिषद्का महानतम् वैज्ञानिक दार्शनिक उद्दालकले कार्यकारण सम्बन्धबारे सत्कार्यवादको प्रस्ट स्थापना गरे । गार्गी वाचक्नवीसितको दार्शनिक विवादमा याज्ञवल्क्यले आफूलाई सत्कार्यवादको निकै नजिक पुऱ्याए । समज्यूको नियमित आकस्मिकता सत्कार्यवाद (वर्तमान भौतिकशास्त्रको समेत मूल आधार रहेको कार्यकारणवादबारे सत्कार्यवाद) लाई तत्त्वतः इन्कार गरेर नयाँ प्रकारको 'अज्ञेयतावाद' (Agnosticism) को प्रतिपादनजस्तै गर्नुभयो । त्यस कारण नियमित आकस्मिकताको अवधारणा अस्वीकार्य छ । कारण कार्यवादले छलफल गर्ने मुख्य विषय हो- कारण र कार्यबीच समानता वा भेदको र कारण र कार्यबीच चरित्रगत पृथकताको विषय । कारण नै कार्यमा परिणत हुन्छ वा कारणमा तत्त्वगत परिवर्तनवेगर तर विवरणमा नयाँ रूपमा कार्य विकसित हुन्छ कि कारणभन्दा तत्त्वगत पृथक् रूपमा कार्यको सृष्टि हुन्छ भन्ने विषयमा कारण कार्यवादसम्बन्धी छलफल केन्द्रित रहेन गर्छ ।

यो ब्रह्माण्डमा कुनै पनि घटना न स्वतन्त्र रूपले 'नियमित' न 'आकस्मिक' तवरमा नै घटित हुन्छन् । साढे चार अर्ब वर्षदेखि सूर्यको चारैतिर पृथिवीले परिक्रमा गरिरहेको छ । सामान्यजनले मात्र त्यसमा 'नियमितता' वा 'ईश्वरेच्छा' देख्छन् । केलाएर हेर्दा भने पृथिवीको त्यो गति सौर्यमण्डलमा निहित त्यो गुरुत्वाकर्षणले गर्दा भएको हो जुन गुरुत्वाकर्षण ब्रह्माण्डीय छ र जसको उत्पत्ति स्रोत ११ अर्ब वर्षपहिले भएको 'महाविस्फोट' हो । त्यो

आदिकारण अझैसम्म क्रियाशील छ तर अन्त्यहीन भने छैन । त्यही आद्यन्तहीनताअन्तर्गत समग्र कार्य-कारण सम्बन्धका यावत् प्रक्रिया चलिरहेका छन् । त्यो प्रक्रियामा कुनै पनि आकस्मिकता निम्ति सामान्यजनका अज्ञान निम्तिबाहेक कुनै पनि ठाउँ छैन । त्यस्तो किनभने 'आकस्मिकता' को परिभाषाले नै आफ्नो निम्ति कारणको निषेध गर्छ । तथापि मानव चिन्तनमा 'आकस्मिकता' भन्ने धारणाको अस्तित्व छ :

'आकस्मिकता' को धारणा कायम रहनुमा सामान्यतया निम्न कारणहरू रहेका हुन सक्छन्-

- विश्लेषणात्मक र युक्तिसङ्गत ज्ञानको अभाव
- आकस्मिक घटना ठानिएको काव्यमा निहित यथार्थ तर सूक्ष्म कारणबारे पहिचान गर्न नसक्नु,
- अकस्मातजस्तो देखिने गरी सम्पन्न घटनाको यथार्थ र समग्र कारणबारे खोजी नगरिनु,
- पूर्व अनुभवहीन रूपमा घटना घटित हुनु, अथवा
- कारणको प्रवृत्तिभन्दा पूर्णतया भिन्न चरित्रको कार्य अर्थात् परिणाम देखा पर्नु ।

त्यस्ता कुनैबाट निस्किने परिणामलाई 'आकस्मिकता' भन्न मिल्दैन तर 'नियमितता' पनि कारणको पूर्ण र सधैं एक समान रूपमा दोहोरिँदै जाने पुनरावृत्ति पनि होइन । आफ्ना अस्तित्वका निरन्तर र नियमानुसार बदलिँदै जाने शर्त र परिवेशले गर्दा, प्रयोगशालाको एकरूपता र निरन्तरतामा बाहेक एक समान उत्पत्ति स्रोतका रहँदा पनि कारणको रूपमा मात्र होइन कि परिणामझैँ देखिने कार्यको रूपमा भेद उत्पन्न हुने गर्छन् । त्यस्ता भेद तात्त्विक चरित्रका भने रहँदैनन् कारणमा पनि कार्यमा पनि । तात्त्विक भेद नरहेकोतिर ध्यान नदिएपछि बालकृष्ण सममा 'नियमित आकस्मिकता' भन्ने विचारले ठाउँ पाएको हो भन्ने कुरा उहाँले नियमित र आकस्मिक भनी दिनुभएका उदाहरणलाई

केलाएर बुझ्ने चेष्टा गरेमा प्रस्ट हुनेछ ।

ऋग्वेदका गृत्समदले कारणबारे विवेचना गरी कार्यमाथि मात्र ध्यान दिए । दीर्घतमाले कुन कारणबाट दृश्य कार्यहरू उत्पन्न हुन्छन् भन्ने प्रश्न गरे र मूल कारण अवश्य नै रहेको तर सोबारे आफूमा पूर्णज्ञान नरहेकोलाई स्वीकार गरे । नासदीय सूक्तले प्रारम्भमा न सत् थियो न असत् भनेर एक प्रकारले अज्ञेयतावादको प्रतिपादन गरे ।

ऐतरेय उपनिषद्ले 'असद्वा इदमग्र आसित् ततो वै सद जायत' भनेर कारण र कार्यबीच तत्त्वगत विभेद रहेको कुरा गरेको देखिन्छ । यद्यपि, त्यही उपनिषद्ले सुरुमा 'ब्रह्मलाई असत् भन्नेहरू असत् नै हुन जान्छन् तर ब्रह्म छ भन्नेहरू सत् रूप हुन जान्छन्' समेत भन्यो र कार्य कारणवादलाई आचारसंहिताजस्तोमा परिणत गऱ्यो ।

दीर्घतमा र गृत्समदलाई टेक्ने प्रयास गर्ने समज्यू अगाडि बढेर नियमित आकस्मिकतामा एक प्रकारले ऐतरेय उपनिषद्को ठाउँमा पुग्नुहुन्छ- "'सत' वहाँको नियमितता तथा 'असत' वहाँको आकस्मिकता हो । नियमितबाट आकस्मिकतालाई पृथक् राखेर कारण कार्यवादबारे यहाँ कसैगरी ऐतरेय उपनिषद्मा प्रकट अन्योलमा पुग्नु भएको छ ।"

मुण्डकोपनिषद्को द्वितीय मुण्डकको प्रथम खण्डको प्रथम श्लोकले 'अक्षरब्रह्म सत् हो' भन्ने प्रस्ट स्वीकार गरी नियमिततालाई प्राथमिकता दिएको छ, अतः समको धारणाभन्दा पृथक् छ । अन्य मुख्य उपनिषद्मा पनि यही स्थापनाले निर्णायक मान्यता प्राप्त गरेको देखिन्छ जो नै साङ्ख्यदर्शनको र शाङ्करवेदान्तको पनि मूल स्थापना हो । कार्य-कारणवादका सम्बन्धमा छान्दोग्य उपनिषद्को छैटौं अध्यायका उद्दालक आरुणेय नामक चिन्तनकर्ताले प्रथम खण्डको तेस्रो मन्त्रमा 'जेले नसुनिएको कुरा सुनिएको हुन्छ' आदि स्थापना प्रस्तुत गरेर बढेरै पाँचौं मन्त्रमा सुनको एउटा

ढिकोबारे जानकारी भएपछि (नियमितता) सुनबाट बनेका बाला, मुकुट, बाजु आदि सबै कुरा त्यही सुन नै हो भन्ने जानिन्छ (यो आकस्किता होइन) भनेर द्वितीय खण्डको प्रथम मन्त्रमा सदेव सोम्येदमग्र आसीदेक-मेवाद्वितीयम (ए बाबु प्रारम्भमा यो सत् नै एउटा तथा दोस्रो रहित थियो) भन्दै दोस्रो मन्त्रमा 'कथमसत: सज्जायेत सत्वेव सोम्येदमग्र आसिदेकमेव द्वितीयम' (असत्बाट कसरी सत्को उत्पत्ति हुन्छ र ? सुरुमा सत् नै थियो एउटै र द्वितीयरहित) भनी अन्तिम दार्शनिक र भौतिक वैज्ञानिक निर्णय दिए । छान्दोग्य उपनिषद्को यो वैज्ञानिक स्थापनासित नियमित आकस्मिकताको कुनै सादृश्यसम्म छैन ।

छान्दोग्य उपनिषद्मा उद्दालकले प्रस्तुत गरेका झन्डै त्यही स्थापना भाषान्तरका साथ बृहदारण्यक उपनिषद्को तेस्रो अध्यायको सातौँ ब्राह्मणमा उद्दालकले 'अन्तर्यामी सूत्र' (नियमितता) बारे याज्ञवल्क्यसित प्रश्न गरे । याज्ञवल्क्यले जवाफमा भने- "जो पृथ्वीमा रहेको छ, पृथ्वीबीच छ, जसलाई पृथ्वीको अधिदेवताले पनि ममा अर्को कोही छ भनेर थाहा पाउँदैन... जो पृथ्वीलाई भित्र रही नियमित गर्दछ (समज्यूको आकस्मिकता) त्यो तिम्रो आत्मा (छान्दोग्यमा उद्दालकले भनेका सत्) अन्तर्यामी हो ।"

त्यसरी याज्ञवल्क्यले 'नियमित' र 'आकस्मिकता' बीच ऐक्यता देखाए- बालकृष्ण समले देखाएको द्वैधताविपरीत ।

गार्गी बाचक्नवी र याज्ञवल्क्यबीच त्यही उपनिषद्को त्यही तेस्रो अध्यायको आठौँ ब्राह्मणमा छलफल चल्दा नवौँ मन्त्रमा याज्ञवल्क्यले- "गार्गी, यही अविनाशी तत्त्व अक्षरका प्रशासनमा सूर्य-चन्द्र धानिएर रहेका छन्" आदि लामो जबाफ दिए । ती जबाफलाई दार्शनिक पदावलीमा बुझ्ने कोसिस गरेमा नियमित र आकस्मिकताबीच कुनै पार्थक्य नरहेको तथ्य स्थापित हुनेछ ।

उद्दालकको मूल दार्शनिक स्थापनासित मत बझाउन सकिन्न तर याज्ञवल्क्यबारे त्यसो भन्न मिल्दैन यद्यपि याज्ञवल्क्यको 'नेति

नेति ब्रह्म' सम्बन्धी अवधारणा वेदान्तको मूल आधार हो। समज्यूका नियमित आकस्मिकताका आधारमा वेद वा उपनिषद् होइन भन्ने देखा पर्‍यो। हुन त वहाँ दीर्घतमा र गृत्समदका अनुयायीजस्तो आफू देखा पर्ने चेष्टा गर्नुहुन्थ्यो।

समज्यूको नियमित आकस्मिकताको कुनै सम्बन्ध ग्रिसका सुकरात-प्लेटो-अरस्तुदेखि युरोपका कान्ट, हेगेल, ह्युम, वर्ट्रान्ड, रसेलसम्मका कसैसित सरोकार पनि छैन। जनसाधारणका दृष्टिकोणका आधारबाट जे भनियोस् पाश्चात्य वा पूर्वीय दार्शनिक विचार र भौतिकवादी वा आध्यात्मिक दर्शनको कुनै सम्बन्ध नियमित आकस्मिकतासित छैन।

सके यो कुराबारे वहाँमा ज्ञान थियो। त्यस कारणले नै आफ्नो **नियमित आकस्मिकता** नामक पुस्तक (साझा प्रकाशन, २०४९) को आफ्नो भूमिकाको पहिलो वाक्यमा वहाँ भन्नुहुन्छ- "यो पुस्तक मेरो दर्शन विषयक उत्तर होइन प्रश्न हो।" यो प्रश्न जनसाधारणसित वा विश्वको कुनै दार्शनिक सम्प्रदाय वा दर्शनशास्त्री सित प्रस्ट छैन। तर समज्यू आफैँ जबाफ दिन विचार केलाउँदै अग्रसर हुनुहुन्छ र वहाँ प्रश्न गर्नुहुन्छ पहिलो पृष्ठमा नै- "यो विश्व सृष्टि कसरी भयो ? नियमित आकस्मिकताले।" वाक्यको पहिलो पाँच शब्दमा वैज्ञानिक अर्थ छ। जवाफका दुई शब्द वहाँका स्वगत शाश्वत साहित्यिक तवरमा स्खलित सन्तोष हुन् किनभने तिनमा कुनै वैज्ञानिक आधार छैनन्।

ज्ञान र अज्ञान तथा ज्ञेय र अज्ञेयलाई समकक्षमा राख्नु समस्यासित ग्राम्यस्तरमा व्यवहार गर्नु हो यद्यपि समज्यु त्यो व्यवहारमाथि विज्ञानजस्तो कुरोको आवरण हाल्ने चेष्टा गर्नुहुन्छ।

ज्ञानको कुनै कालावधिमा अज्ञानले ठाउँ पाएको हुन्छ। त्यसै कारण त्यो सदा अज्ञेय भने रहँदैन। स्वभावलाई आकस्मिकता भन्न मिल्दैन, स्वभावमाथि आकस्मिकताको पर्दा हाल्नु, अज्ञान वा अज्ञेयतालाई प्रकारान्तरले स्वीकृति दिनु भने पनि 'न्यासनलाइज'

गर्न खोजेको भने पनि त्यस्तै प्रयास हो । संवत् २००५ मा **नियमित आकस्मिकता** प्रकाशित हुँदा नै विश्वको सृष्टि कसरी भयो भन्ने प्रश्नलाई वैज्ञानिकहरूले प्रारम्भिक जवाफ दिइसकेका थिए । सृष्टिको आदितत्त्व पदार्थ 'कण' रूपको थियो कि 'तरङ्ग' रूपको भन्ने प्रश्नमा त्यो बीसौँ शताब्दीको प्रथम चौथाइसम्म पनि अवश्य छलफल चल्यो । तर त्यो बीसौँ शताब्दीका म्याक्स प्लाङ्क, आइन्स्टाइन, निल्स बोह्र तथा लुइ द ब्रोग्ली आदिका शोधकार्य र आधार स्थापनाले सृष्टिको मूल तत्त्व रहेको यथार्थको चरित्र र व्यवहारबारे विचार र स्थापनाहरूमा नयाँ र भौतिक परिवर्तन गरेर सोअनुसार सृष्टिमा निश्चितता छ तर आकस्मिकता भन्ने केही दार्शनिक सोखिन चिन्तन हो भन्ने प्रमाणित गऱ्यो ।

ती चार वैज्ञानिक तथा तिनका शोधकार्य त्यतिमा नै सीमित रहेका भए समज्यूले केही सन्तोष गर्ने ठाउँ पाउनुहुने थियो होला तर वहाँले आफ्नो त्यो पुस्तक लेख्न थाल्नुहुँदा सृष्टि र सोको चरित्रबारे 'नियमितता' र 'आकस्मिकता' का पुराना चिन्तन नै धराशयी भए । दोस्रो विश्वयुद्धका खगोलशास्त्री र भौतिक वैज्ञानिकहरूले ब्रह्माण्डको सृष्टिबारे महाविस्फोटको सिद्धान्त प्रतिपादन गर्न थाले । ती नवीनतम स्थापना समज्यूले आफ्नो पुस्तकको तेस्रो संस्करणमा 'केही पहिले' भनी सानो भूमिका लेख्नुहुँदा विश्वचर्चित भइसकेका थिए ।

सृष्टिसम्बन्धी गवेषण त्यत्तिमै, त्यो Bigbang मा नै सीमित रहेन । अध्ययन र शोधकार्यमा परिमार्जन हुँदै गयो । अत्याधुनिक मान्यतालाई अनुसरण गर्दै बेलायतमा वर्तमान समयका विकलाङ्गतर अद्भुत वैज्ञानिक प्रतिभायुक्त स्टेफन हकिङले आफ्नो **कालको छोटकरी इतिहास** (Brief History of Time) भन्ने काठमाडौँका पुस्तक पसलमा समेत पाइने कृतिमा निम्नलिखित स्थापनाहरूलाई संक्षेपमा प्रस्तुत गरे–

- महाविस्फोटबाट पदार्थ, देश, काल र ऊर्जाको एकैसाथ

सृष्टि भयो ।

- जो जस्ता पूर्वप्रक्रियाबाट महाविस्फोटको स्थिति उत्पन्न भई सृष्टि भयो ११ अर्ब वर्षपहिले त्यो प्रक्रिया आजको ज्ञात ब्रह्माण्डमा दोहोरिन सक्छ ।
- यो ज्ञात ब्रह्माण्डमा हजारौँ निहारिका (Nebula) छन् ।
- पदार्थ, देश, काल र ऊर्जा तत्त्वतः एउटै अस्तित्व हुन् ।
- ब्रह्माण्डीय गुरुत्वाकर्षणको कारक तत्त्व त्यो महाविस्फोटको मूल चरित्र हो ।
- देश र काल अतः ऊर्जा, पदार्थ र तिनका गतिमन्तता ब्रह्माण्डीय देश विस्तारअन्तर्गत सीमित र गतिमान छन् ।
- यो ब्रह्माण्डीय अस्तित्वको सीमाभित्र असीमितता छ, त्यो सीमाबाहिर ज्ञानको विस्तार सम्भव देखिँदैन ।

ईश्वरवादी चिन्तननिम्ति समेत अर्थात् ईश्वरतत्त्वलाई स्वीकार गर्नेहरूका ईश्वरनिम्ति समेत त्यो ब्रह्माण्डीय सीमा निर्धारित छ भन्ने कुरा उपर्युक्त सात मान्यताबाट स्वतः निःसृत हुन्छन् ।

त्यस्तै त्यही ब्रह्माण्डीय सीमाभित्र सबै नियमितता कार्यरत छन् । ती प्रत्येक नियमितता आफैँमा स्वतन्त्र छन् यद्यपि त्यो स्वतन्त्रता आकस्मिक भने छैन ।

प्रस्ट छ, अज्ञेय भन्ने केही छैन यद्यपि यावत् कुरा हाल ज्ञेयका परिधिभित्र आइसकेका भने छैनन् । कुनै प्रक्रिया अहिले नै ज्ञात भइसकेको छैन भन्दैमा आकस्मिकता सिद्ध हुँदैन । अकस्मात ज्ञान प्राप्त हुनु ज्ञान प्राप्ति प्रक्रिया र चिन्तन र ज्ञान उपकरणको कमजोरी हो सृष्टिको लक्षण होइन ।

आफ्नो **आगो र पानी**मा पनि समज्यूले दार्शनिक चिन्तन गर्नुभयो तर त्यो चिन्तन मार्क्सवादी भौतिकवादको नजिक पुग्ने वहाँको चेष्टा मात्र थियो ।

समको नियमित आकस्मिकताबारे अर्को द्रष्टव्य के पनि छ भने वहाँको साहित्यिक लेखन र ती कृतिमा प्रस्तुत पात्रहरू नियमित आकस्किताका वशीभूत छैनन् । यस अर्थमा समज्यू श्री विश्वेश्वरप्रसाद कोइरालाको केही नजिक पुग्नुभएको छ । श्री कोइरालाले आफूलाई राजनीतिक क्षेत्रमा एउटा र साहित्यिक क्षेत्रमा अर्को व्यक्तित्व रहेको स्वीकार गर्नुभएको थियो । व्यक्तिमा त्यस्तो विभाजनलाई वैचारिक शोख मात्र मान्न सकिन्छ । प्रस्ट नभनीकनै समज्यूले पनि नियमित आकस्मिकताद्वारा एउटा दार्शनिक र अर्को समानान्तर साहित्यिक रूपको देखाउने विफल प्रयास गर्नुभयो । समज्यूको उपर्युक्त पुस्तकमा नियमितता र आकस्मिकताबारे थप भनिएका कुराहरू वास्तवमा विवरणहरू मात्र हुन्- चिन्तनको शोख ।

तत्त्वतः कारण र कार्यमा समानता रहन्छन् भन्ने उद्दालकले सुरुमा र साङ्ख्यदर्शनले त्यसपछि प्रतिपादन गरेको तथा आधुनिक विज्ञानले पनि मान्यता दिएको 'सत्कार्यवाद' बाट विचलित भएपछि समज्यूबाट 'नियमित आकस्मिकता' प्रस्तुत हुन पुग्यो यद्यपि वहाँको समग्र साहित्यको दार्शनिक आधार भने 'सत्कार्यवाद' आधारित रहेको प्रस्ट देखाउन सकिन्छ ।

कार्य कारणवाद अर्थात् सत्कार्यवादबारे बालकृष्ण समले नियमित आकस्मिकता भनी जे भन्नुभएको होस् र उहाँको त्यो अवधारणाबारे मैले यो लेखमा गरेका टिप्पणीहरू जे होऊन, ती दुवैबारे अन्त्यमा के भन्नु अत्यावश्यक छ भने ती सबै कुरा दृश्य बृहत् ब्रह्माण्डका निम्ति मात्र सत्य छन् । यो दृश्य ब्रह्माण्डमा अर्को तर मानव चक्षुनिम्ति अगोचर पारमाणविक 'क्वान्टम मेकानिक्स' को विश्व छ । त्यो पारमाणविक विश्व स्थितिमा नियमित आकस्मिकताका साथै सत्कार्यवाद समेत निरर्थक प्रमाणित भएको छ । त्यो स्थितिमा कार्यकारणका साथै कालबारे समेत सामान्यतया परिचित नियम पूर्णरूपेण थिस्थापित हुन पुग्छन् ।

□□□

हिन्दू धर्म र संस्कृतिको वास्तविक स्वरूप के हो ? वास्तविक हिन्दूत्व अथवा हिन्दूत्ववाद के हो ? यो कहाँबाट शुरू भयो ? यसका प्रणेताहरू को थिए ? हिन्दूसंस्कृतिको प्राचीन स्वरूप कस्तो थियो ? इत्यादि विषयमा दिग्गज लेखक मदनमणि दीक्षितद्वारा विभिन्न समयमा पत्रपत्रिकामा लेखिएका अनुसन्धानमूलक लेखहरूको सङ्ग्रह हो यो ।

पुस्तकमा जीवनभरको पूर्वीय दर्शनको अध्ययनबाट लेखकले प्राप्त गर्नुभएको ज्ञानको सार छ । उहाँको उच्चबौद्धिकताको निखार छ । अनि भावी पुस्ताका लागि अमूल्य उपहार छ ।

अध्येताहरूको दावी छ- वैदिक तथा उत्तरवैदिककालीन हिन्दू समाज, तत्कालीन संस्कृति र दर्शनका बारेमा बृहत जानकारी दिने योभन्दा उच्चकोटिको अर्को कृति नेपाली भाषामा लेखिएकै छैन ।

दीक्षितद्वारा लेखिएका ४० कृतिमध्ये यसलाई हामीले 'नम्बर वान' मानेका छौं । पूर्वीय धर्म-दर्शनको मूल स्वरूपका बारेमा अध्ययन गर्न चाहने पाठकको प्यास यसले मेटाउनेछ भन्नेमा हामी ढुक्क छौं ।

मञ्जरी
MANJARI PUBLICATION
Putalisadak, Kathmandu
manjaripublication@gmail.com

9 789937 919814

मूल्य रू ४६५/-